موسوعة الحضارة العربية الإسلامية

المؤسسة العربية للدراسات والنشر

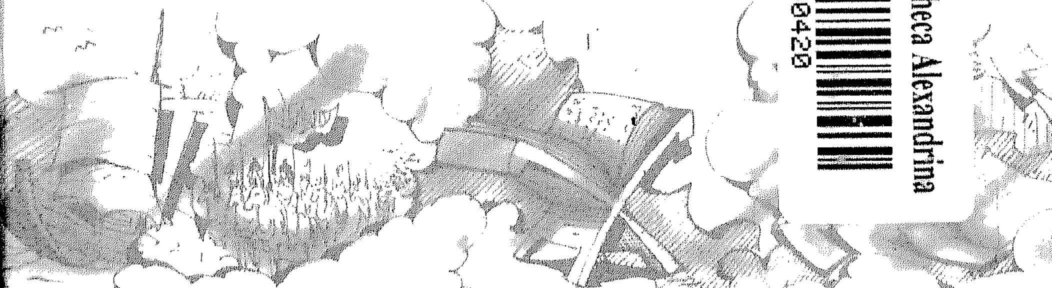
المجلد الثاني

علم اصول الدين
علم أصول الفقه
العقل والنقل

القرآن وعلومه
الحديث وعلومه

الفقه الاسلامي - القضاء والحسبة

نظرية الخلافة - السلفية - الثورة
...لامية



المؤسسة العربية للدراسات والنشر

بناية برج الكارلتون ، ساقية الجنزير ، ت ٨٠٧٩٠٠/١
برقياً: موكيالي بيروت ، ص.ب: ١١/٥٤٦٠ بيروت

الطبعة الأولى ١٩٨٦

موسوعة الحضارة العربية الاسلامية

بحوث في علوم :

أصول الدين
أصول الفقه
العقل والنقل

د. حسن حنفي
أستاذ الفلسفة ـ كلية الآداب
جامعة القاهرة

المؤسسة العربية للدراسات والنشر

مقدمة

أ ـ اسم العلم وموضوعه وغايته

علم أصول الدين هو العلم الذي يرمي إلى إثبات العقائد الدينية بالأدلة اليقينية أي تأسيس العقيدة الإسلامية على أسس عقلية برهانية حتى يمكن فهم العقيدة وعرضها والدفاع عنها . وهو موازٍ لعلم أصول الفقه الذي يستنبط الأحكام الشرعية من أدلتها . كلاهما علم أصول ، إلا أن الأول يؤسس النظر ، في حين أن الثاني يؤسس العمل .

وله أسماء عدة :

أولاً ، علم أصول الدين ، وهو هذا العلم الذي يستدل على العقيدة الدينية ويؤسسها في العقل . وهو الاسم الديني الذي غلب في المصنفات المتأخرة .

ثانياً ، علم الكلام ، وهو أشهر الأسماء ، وهو العلم الذي يأخذ كلام الله ، وهو القرآن ، موضوعاً له ، فالعقيدة الدينية مستمدة من القرآن . أو لأن أشهر بحث.فيه هو كلام الله ، هل هو قديم أم حادث . وفي هذه الحالة يكون الاسم مستمداً من موضوع العلم العام ، وهو القرآن، أو الخاص وهي مسألة قدم الكلام أو حدوثه . وأحياناً يكون الاسم مشتقاً من منهج العلم ، وهو الكلام والمناقشة والجدل والرد على الخصوم .

لذلك يبدأ العلم فصوله بالكلام في كذا ويورث صاحبه قدرة على الكلام. وأحياناً يكون العلم هو الكلام، أي الكلام الصحيح دون غيره، لأنه يعتمد على الكلام، أي كلام الله في الحجج النقلية المؤثرة في القلوب، فالكلم هو الجرح أي الأثر. وهو الاسم الذي غلب في كتب العقائد المتأخرة وفي موسوعات العلوم الدينية.

ثالثاً، علم العقائد الإسلامية، وهو العلم الذي يبين العقائد الإسلامية ويرتبها حتى يؤمن بها الناس، وهو ما حدث أيضاً في كتب العقائد المتأخرة مثل العقائد النسفية، والعقائد العضدية، وقد وصلت إلى خمسين عقيدة تقريباً، واحدة وأربعين في الله وتسع في الرسول. وهو العلم الذي سماه أبو حنيفة «الفقه الأكبر» في مقابل «الفقه الأصغر» وهي الأحكام العملية.

رابعاً، علم التوحيد، وهو العلم الذي يضع التوحيد عقيدة أولى، أو كعقيدة أم، ومنها تخرج باقي العقائد بالاستدلال، وهو الاسم الذي فضله الإمام محمد عبده في «رسالة التوحيد»، وأحياناً «علم التوحيد والصفات».

خامساً، علم الذات والصفات، وهو العلم الذي جعل المسألة الأولى فيه مسألة الذات والصفات. فعلى أساس الصلة بينهما تتحدد باقي العقائد. فاعتبار الصفات زائدة على الذات يؤدي إلى جميع مواقف الأشاعرة من كسب وأولوية للنقل على العقل، والتوحيد بين الذات والصفات يؤدي إلى جميع أصول المعتزلة في العدل والوعد والوعيد.

ووجه الحاجة إليه هو تنظير العقيدة واستنباط أدلتها بعد موت الرسول والاعتماد على العقل والنقل. ومنفعته في الدنيا انتظام أمر المعاش، وفي الآخرة النجاة من العذاب ونيل السعادة. غايته التصديق

بالعقيدة وتحلية الإيمان بالإيقان . لذلك كانت مرتبته أشرف العلوم ، فهو يدرس أشرف الموضوعات ، وهو الله .

ب ـ مصنفات العلم وتطورها :

هناك نوعان من المصنفات في علم أصول الدين :

١ ـ مصنفات في تاريخ الفرق الإسلامية تعرض لأفكار كل فرقة ، وتبين في النهاية عقائد الفرقة الناجية ، أهل السنة الاشاعرة . واكبر الفرق أربع : المعتزلة ، والخوارج ، والرافضة (الشيعة) ، والمرجئة . وقد خرجت كل فرقة من ثنايا الفرقة الأخرى وكرد فعل عليها. فالشيعة ضد الخوارج ، كلاهما محب مفرط ومبغض في حق علي . والمرجئة عكس الخوارج فيما يتعلق بالايمان والعمل ، وأهل السنة ضد الشيعة فيما يتعلق بالتوحيد والإمامة . والاشاعرة ضد المعتزلة فيما يتعلق بالتوحيد والعدل والوعد والوعيد. والمعتزلة ضد الجهمية فيما يتعلق بحرية الأفعال . . وأشهر المصنفات من هذا النوع « مقالات الإسلاميين » للأشعري (توفى ٥٢٠هـ) « الفرق بين الفرق » للبغدادي (٤٢٩هـ) ، « الملل والنحل » للشهرستاني (٥٤٨هـ) ، « اعتقادات فرق المسلمين والمشركين » للرازي (٦٠٦هـ) ثم اختفت هذه المصنفات بعد أن بلغت ذروتها في القرنين الرابع والخامس وأصبحت تذييلاً في كتب العقائد الإسلامية بعد موضوع الإمامة كما هو الحال في « الاقتصاد في الاعتقاد » للغزالي (٥٠٥هـ) ، و« أصول الدين » للبغدادي (٤٢٩هـ) ، « والمواقف » للايجي (٧٥٦هـ) .

٢ ـ مصنفات في العقائد الإسلامية وعرض أراء الفرق من خلال العقائد ، وهي المصنفات الغالبة والتي أصبحت تحتوي على مادة علم أصول الدين . وقد تطورت هذه المصنفات بتطور العلم . ويمكن التمييز بين خمس مراحل متداخلة :

أ ـ ظهور الموضوعات من خلال الفرق وظهور الفرق من خلال الموضوعات. وقد تمثلت هذه الفترة في القرنين الرابع والخامس في «التنبيه والرد» للملطي الشافعي (٣٧٧هـ)، و«التمهيد» للباقلاني (٤٠٣هـ) والتركيز على موضوعات التوحيد والنبوة والإمامة. ثم تم الانتقال من الفرق إلى الموضوعات في «الأبانة» للأشعري (٣٣٠هـ) ومن الموضوعات إلى الفرق في «الملل والنحل» للشهرستاني (٥٤٨هـ)، وغلبت عليها موضوعات التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والسمع والعقل. ثم تم أخيراً الانتقال من الفرق إلى الموضوعات بلا بناء إلى الفرق والموضوعات المبنية، كما هو الحال في «مقالات الإسلاميين» للأشعري (٣٣٠هـ)، «الفصل» لابن حزم» (٤٥٦هـ)، وقد غلبت عليها موضوعات التوحيد، والقدر، والإيمان، والوعيد، والإمامة وبعض المسائل الطبيعية.

ب ـ من المسائل إلى الموضوعات ومن الموضوعات إلى الأصول. وتتمثل هذه الفترة أيضاً من القرن الأول حتى القرن الخامس. فقد بدأ التفكير في مسائل العقائد منذ نهاية القرن الأول حتى القرن الثالث في موضوعات القدرة والاستطاعة والقضاء والقدر عند عمرو بن عبيد (١٤٤هـ) وجهم بن صفوان (١٢٨هـ)، وواصل بن عطاء (١٨١هـ) وأبو الهذيل العلاف (٢٢٦هـ) والنظام (٢٢٠هـ/٢٣١هـ) والجاحظ (٢٥٥هـ) وأبو علي الجبائي (٢٩٥هـ) وابنه أبو هاشم (٣٢١هـ). ولكن لسوء الحظ لم تصل معظم مؤلفات المتكلمين الأوائل وكلهم من المعتزلة. ولكن بدأت بعض المسائل المتفرقة في الظهور من خلال الجدل والنقاش حولها، كما يبدو ذلك في «الانتصار» للخياط (٣٠٠هـ) أو مجرد مسائل وموضوعات والرد على مخالفيها مثل «كتاب التوحيد للماتريدي (٣٣٣هـ) و«المسائل الخمسون» للرازي (٦٠٦هـ). وقد استمر هذا اللون من التأليف إلى عصر متأخر في «مسائل» أبي الليث (٣٧٣هـ). وأخيراً تحولت المسائل والموضوعات في فصول وأبواب وأصول كما هو الحال في «الأنصاف» للباقلاني (٤٠٣هـ)،

و«اللمع» للأشعري (٣٣٠هـ). و «لمع الأدلة»، و«الإرشاد»، و «الشامل» وكلها للجويني (٤٧٨هـ). و «أساس التقديس» للرازي، و «بحر الكلام» للنسفي (٥٠٨هـ) وغاية المرام للآمدي (٦٣١هـ). وقد كانت معظم موضوعات التوحيد والنبوة والإمامة بلا ترتيب أو إحصاء. ثم تم إحصاء الموضوعات في أصول في «نهاية الاقدام» للشهرستاني (٥٤٨هـ)، في عشرين أصلاً «أصول الدين» للبغدادي (٤٢٩هـ)، في خمسة عشر أصلاً وكلها للأشعرية. ثم «المغني»، في عشرين باباً و «المحيط» في بابين، وشرح الأصول الخمسة» وكلها للقاضي عبد الجبار (٤١٥هـ) من المعتزلة.

حـ ـ من أصول الدين إلى بناء العلم. وتتمثل هذه الفترة أساساً في القرن السادس والسابع والثامن عندما تحولت أصول الدين المتفرقة إلى بناء متكامل للعلم. بدأت بـ «العقيدة النظامية» للجويني (٤٧٨هـ) ثم «الإقتصاد في الإعتقاد» للغزالي (٥٠٥هـ) ثم اكتملت في «المحصل في أصول الدين» للرازي (٦٠٦هـ) وفي «طوالع الأنوار» للبيضاوي (٦٨٥هـ) و «المواقف اللايجي» (٧٥٦هـ) و «أشرف المقاصد» للتفتازاني (٧٩١هـ). وقد ظهر بناء العلم على أنه مقدمة في العلم ثم مقدمة ثانية في المعلوم وهو الموجود. ثم تحدد بناء العلم على أنه أولاً نظرية في الالهيات (العقليات) وتشمل نظرية الذات والصفات والأفعال: أوصاف الذات الستة ثم صفاتها السبع ثم خلق الأفعال ثم الحسن والقبح أي أربعة موضوعات. ثانياً نظرية في السمعيات (النبوة) وتضم أيضاً أربع موضوعات: النبوة والمعاد، والإيمان والعمل، وأخيراً الإمامة.

د ـ من بناء العلم الى عقائد الايمان. وهي الفترة التي انهار فيها بناء العلم العقلي وتحول إلى مجرد إحصاء لعقائد الإيمان. وبالرغم من وجود نموذج مبكر في «الفقه الاكبر» لأبي حنيفة، إلا أنه قد ظهر من جديد في الفترة

ابتداء من القرن التاسع حتى الآن ولم ينته بعد. وقد تركزت العقائد كلها حول قطبين أساسيين الله والرسول، وتحولت المقدمتان عن نظرية العلم ونظرية الوجود إلى نظرية أحكام العقل الثلاثة : ألواجب والممكن والمستحيل. وقد انتقلت العقائد من مرحلة عرض ما يجب على المؤمن الايمان به كما هو الحال في « العقائد النسفية » للنسفي (٦٤٢هـ) و« العقائد العضدية» لعضد الدين الايجي (٧٥٦ هـ) و «العقيدة الطحاوية» للطحاوي (٣٢١ هـ) إلى مرحلة العد والاحصاء ، فاصبح على المؤمن أن يؤمن بثمان وأربعين عقيدة، أربعين في الله وثمان في الرسول، وقد تصاغ العقائد شعراً كما هو الحال في «جوهرة التوحيد» للقاضي و «الخريدة البهية» للدردير (١١٧٧ هـ) و «وسيلة العبيد» للظاهري (٢٧٠) وأحياناً أخرى تكون العقائد خمسين عقيدة بإضافة واحدة ثم عكسها للرسول كما هو الحال في «كفاية العوام» للقضاعي. وقد انهار التأليف كلية في علم الكلام عندما ظهرت الكتب المدرسية والمقررات الجامعية تنقل عن القدماء دون إضافة أو تغيير أو إعادة نظر، وتحول التأليف إلى وسيلة للكسب وللمعاش.

هـ ـ من عقائد الإيمان إلى أيديولوجية الثورة. وهي الفترة التي بدأت منذ القرن الماضي منذ الحركات الإصلاحية الأخيرة، والتي تتمثل في «رسالة التوحيد» عند محمد عبده (١٣٢٣هـ) من أجل إحياء التراث الاعتزالي والتركيز على حرية العقل واستقلال الإرادة ثم ظهور التاريخ وانتشار الإسلام فيه، حتى يعي المسلمون نهضتهم ازدهاراً ثم انهياراً ثم نهضة بقي دفع الاصلاح خطوة الى الأمام وتحويل العقائد الدينية الى أيديولوجية ثورية للمسلمين حتى يستطيعوا بها مواجهة ما يعرض لهم من مشاكل رئيسية في حياتهم مثل الاستعمار والصهيونية والاقطاع والرأسمالية والتخلف وحتى يمكن تجنيد الأمة من جديد وتوحيدها ابتداء من « التوحيد »[1] .

(١) يمثل كاتب هذا المقال هذا التيار .

١ ـ نظرية العلم :

يبدأ علم أصول الدين بمقدمة نظرية عن العلم ، لأنه لا يمكن معرفة العلم إلا بعد معرفة المعرفة نفسها ، مبادئها وحججها وأحكام النظر ، حتى يمكن تحديد امكانيات الإنسان للمعرفة أولاً حتى لا يبغي الإنسان أقل ما يستطيع أو أكثر مما تؤهله إليه حواسه وعقله . وقد أسقطنا نحن الآن هذه المقدمة من حياتنا العلمية والعملية وبدأنا بعقائد الايمان مباشرة ، عن طريق الإيمان أو التقليد .

وقد تطورت نظرية العلم ابتداءً من مجرد الحديث عن مضادات العلم، من ظن وشك وتقليد ووهم وإلهام ومصادر العلم ذاته مثل المحسوسات والمجر بات والمشاهدات والأوليات والبديهيات والمتواترات ، الى أن أصبحت نظرية متكاملةفي العلم ابتداء من القرن السادس حتى التاسع ، ثم اتحدت نظرية العلم ونظرية الوجود معاًفيها بعد ، فيها يعرف باحكام العقل الثلاثة : الممكن والواجب والمستحيل ، التي عرضها الجويني لأول مرة في القرن الخامس ، والتي استمرت حتى الآن كمقدمة نظرية وحيدة للعلم .

وقد ظهر أثر المباحث المنطقية الفلسفية في بناء العلم ، وقسمته إلى

تصور وتصديق ، وقسمت كلاً منهما إلى بديهي وكسبي ، البديهي هو الفطري ، والكسبي يأتي من الحس والمشاهدة والتجربة . أما النظر فإنه ترتيب أمور معلومة للتوصل به إلى مجهول، فإن كان قولاً شارحاً فهو التصور ، وإن كان حجة ، أو دليلاً فهو التصديق . والقول الشارح الذي يُعرِّف بالشيء ، لا بد أن يكون العلم به سابقاً على المجهول ، وليس مساوياً له في الجلاء والخفاء أو أخفى منه ، ولا بد من تقديم الأعم وتجنب الالفاظ الغريبة والمجازية وتحاشي التكرار. وما تُعرَّف به الحقائق، إما أن يكون بسيطاً لا يتركب عنه غيره مثل الواجب ، أو يتركب عنه غيره مثل الجوهر ، وإما مركباً مثل الإنسان والحيوان . وهناك أنواع عديدة من المعرِّف : داخلي يشمل جميع أجزائه وهو الحد التام ، أو بعض أجزائه وهو الحد الناقص . وخارجي وهو الرسم الناقص ، ومركب من الداخلي والخارجي وهو الرسم التام .

أما الحجج فإنها على أنواع . فهي قياس في حالة الانتقال من الكلي إلى الجزئي ، وتمثيل في حالة الانتقال من الجزئي إلى الجزئي ، واستقراء في حالة الانتقال من الجزئي إلى الكلي . ويكون ناقصاً إذا تم حصر بعض الجزئيات ، وتاماً إذا تم حصر جميع الجزئيات . والقياس ، وهو الاكثر استعمالاً ، يكون استثنائياً سواء كان شرطياً متصلاً أو شرطياً منفصلاً ، ويكون أيضاً اقترانياً كما هو معروف في أشكال القياس الأربعة . وإلى هنا لا تزيد نظرية العلم كثيراً عمّا وصل إليه المنطق الصوري القديم من تحليل لأشكال الفكر .

ولكن تبدو أصالة نظرية العلم في تحليل مواد الحجج ، تلك التي لم يفصل فيها القدماء . فالحجج إما عقلية أو نقلية . والعقلية إما قطعية تعتمد على البرهان والدليل ، أو ظنية تعتمد على مقدمات يجوز نقضها ، أو مقدمات مشهورة أو مغالطات تقوم على الوهميات واعتبار غير المحسوس

كالمحسوس . والمبادىء اليقينية تشمل الأوليات وهي البديهيات ، والقضايا التي تحمل قياساتها معها ، والمشاهدات وهي الحسيات ، والتجريبيات وهي اجتماع التجربة مع العقل ، والحدسيات وهي بداهات الحس، وأخيراً المتواترات وهي اجتماع الحس مع العقل كأساس للسمع . فالنقل يفيد اليقين ، إذا ما صح نقله عمن عرف صدقه عقلاً ، وهم الأنبياء ، وعلمنا عصمة رواة العربية ، وعدم الاشتراك ، والمجاز ، والإضمار ، والتخصيص ، والنسخ . وإذا ما غاب المعارض العقلي الذي لو كان لترجح ، إذ العقل أصل النقل ، وتكذيب الأصل لتصديق الفرع محال لاستلزامه تكذيبه أيضاً . فالنقل لا يستقل بذاته ، إذ يعتمد على صحة النقل وعلى اللغة وأسباب النزول والناسخ والمنسوخ ، كما يعتمد أيضاً على العقل ، وبالتالي يخطىء كل من يستدل على العقيدة الاسلامية بقال الله وقال الرسول كما نفعل في عصرنا هذا . وقد أجمع علماء أصول الدين من قبل على أن كل الحجج النقلية ، حتى لو تضافرت على اثبات شيء يقيني ، ما استطاعت ولظل ظنياً ، ولا يتحول إلى يقين إلا بحجة عقلية ولو واحدة .

والنظر الصحيح يقيد العلم ، وهو ما أنكرته السُّمَنية التي لا تعترف إلا بالمعرفة الحسية . كما أنكره المهندسون في الالهيات ، فالمهندسون يعملون العقل ، والالهيات ليست عقلية بل وجدانية . فالتصديق موقوف على التصور وذات الله غير معقولة ولا جائزة التعقل حتى يكون محكوماً عليها . ولما كان من أقرب الأمور إلى الانسان هويته وعليها خلافات ، فما بالنا بأبعدها عن الأوهام والعقول وهي ذات الله ؟

والنظر الصحيح يعد الذهني ، وتفيض النتيجة عليه عادة عند الاشعري ووجوباً عند الحكماء . ويولد النتيجة في الذهن عند المعتزلة . والخلاف أساساً في السببية والارتباط الضروري بين العلة والمعلول . تنكره

الاشاعرة وتثبته المعتزلة. والنظر الصحيح كاف في معرفة الله عند أهل السنة ولا حاجة إلى معلم، كما هو الحال عند الاسماعيلية، نظراً للخلاف بين العقلاء وصعوبة الموضوع . بل إن وجوب النظر في معرفة الله ، واجب سمعاً عند الاشاعرة وعقلاً عند المعتزلة ، فما لا يتم الواجب به فهو واجب . والحقيقة أن الوجوب في معرفة العالم وليس في معرفة الله ، لأننا لا نعرف ذات الله بل نعرف آثاره في العالم من أجل معرفة قوانين الطبيعة وتسخيرها لصالح البشر . لذلك كانت معرفة الطبيعة مقدمة لمعرفة الله ، وكانت الطبيعيات مقدمات للالهيات على ما يبدو في المقدمة الثانية نظرية الوجود .

وخلاصة القول إنه بالرغم من أن نظرية العلم استطاعت أن تصل إلى بعض الأسس المعرفية العامة مثل تأسيس النقل على العقل ، إلا أنها ظلت في نطاق نظرية العلم القديمة ، العلم الصوري . ولا يستطيع عالم اليوم أن يؤسس العلم دون أن يأخذ في اعتباره بناء العلم في الشعور الانساني وارتباط الدين بمصالح الأمة ، وأثر التصورات الدينية على الأوضاع الاجتماعية إيجاباً وسلباً . فالعقيدة الدينية تقوم حالياً في الأمة بدور الايديولوجية الثورية .

٢ ـ نظرية الوجود :

وبعد الإجابة عن سؤال : كيف أعلم ؟ في نظرية العلم تأتي الإجابة عن سؤال ماذا أعلم ؟ في نظرية الوجود . وتشمل النظرية ثلاثة مباحث رئيسية : الأمور الكلية ، والأعراض ، والجواهر . وقد تطورت النظرية من الأفكار الأولية حول الموجود والمعدوم ، والماهية والوجود ، والقدم والحدوث حتى شملت المباحث الفلسفية في الوجوب والامكان ، والوحدة والكثرة ، والعلة والمعلول. وقد اتسع مبحثا الأعراض والجواهر حتى أصبحا أكثر من

نصف العلم كله ، مما يدل على أهمية المعلوم على العلم وامكانية التحويل « التيولوجيا » إلى « أنطولوجيا » ، والأمور الكلية ،. وهو المبحث الأول ، يشمل المبادىء الميتافيزيقية العامة للوجود . تبدأ بتقسيم المعلومات الى موجود ومعدوم أو إلى موجود ومعدوم وحال . فالحال هو توسط بين الوجود والعدم لأنه إنتقال وتغير . أما المعتزلة فقد قسموا المعلوم إلى ثابت ومنفي ، والثابت إلى موجود ومعدوم ، لأنهم أثبتوا المعدوم شيئاً فالمعدوم ليس بثابت. وقد اتفق الجمهور على نفي الحال باستثناء القاضي أبي بكر الباقلاني والجويني وأبي هاشم. أما الوجود فهو تصور بديهي بسيط مثل تصور الانسان لوجوده . وهو أيضاً تصور مشترك عند الجمهور خلافاً للشيخ (الأشعري)، وذلك لأنه يطلق على الإنسان والحيوان والنبات والجماد، كما يطلق على الانسان العالم والله . فالإنسان موجود ، والعالم موجود ، والله موجود باشتراك الاسم . ويكون السؤال : أي الموجودات الثلاثة أحق باسم الوجود ؟ الإنسان موجود لأنه يشعر بوجوده ثم يعزو إلى العالم وجوداً بفعل تحركه ونشاطه فيه ، ثم يثبت لله وجوداً عن طريق المماثلة والقياس . فالإنسان موجود بالحقيقة والله موجود بالمجاز . والوجود زائد على الماهية على خلاف الشيخ مطلقاً والحكماء في الواجب . فالجمهور يعني الوجود الانساني والطبيعي حيث يتمايز الوجود عن الماهية ، والأشعري والفلاسفة يعنون الوجود الإلهي حيث يتحد فيه الوجود بالماهية . أما الماهية فهي حقيقة الشيء ، وهي إما مجردة مطلقة أو مخلوطة . الأولى عقلية لها وجود في الذهن ، والثانية حسية لها وجود في الخارج . وبالتالي يخطىء أفلاطون عندما يعزو إلى المثل وجوداً واقعياً في الخارج ، وهي مجرد مثل ذهنية خالصة . وتنقسم الماهية أيضاً إلى بسيطة ومركبة ، والبسيطة ما لا أجزاء فيها ، والمركبة إما أن تكون خارجية مركبة من أجزاء عقلية مثل المفارقات كالعقل والنفس ، أو متخارجة أو متداخلة أو متباينة أو متخالفة ، وتكون أيضاً إما وجودية أو إضافية أو ممتزجة البسائط غير مجعولة . أما المركبات فإن

قامت بنفسها استقلت أجزاؤها ، وإن قامت بغيرها قامت بها جميع أجزائها . وتتعين الماهية وبالتالي فهي لا تأبى الشركة ، في حين أن الشخصي يأباها عند الحكماء ، وأنكر المتكلمون ذلك ، لأن الله ماهية لا تجوز الشركة فيه . ووجود الشخص زائد عليها عند الحكماء ، وأنكر المتكلمون ذلك ، لأن ماهية الله عين وجوده ، وعند الحكماء أن الماهية إن اقتضت التشخص لذاتها ، انحصر نوعها في شخصها .

ثم يحلل علماء أصول الدين الوجوب ، والامكان ، والقدم ، والحدوث كمفاهيم تساعد على بداية الحديث في الله وإثبات وجوده، باعتباره قديماً بمصطلحاتهم أو واجباً بمصطلحات الحكماء . وبما أنها أمور عقلية لا وجود لها في الخارج ، وبالتالي فإنها لا تثبت وجود الله بالفعل كحقيقة موجودة في عالم الأعيان ، وليس فقط كتصور في عالم الأذهان ، فالممكن وما يحتاج في وجوده إلى سبب ، اهو الذي لا يكون أحد طرفيه أولى بذاته من الطرف الأخر ، وهو ما لم يتعين صدوره ، وما يحتاج إلى البقاء . أما الواجب فإنه على عكس منه ، يوجد بذاته لا بغيره ، بسيط غير مركب ، ليس بزائد على الذات . والقديم ما لا يتأثر . وقد قال الحكماء بقدم العالم وأثبتوه إلى الصانع ، في حين نفى المتكلمون القدم عن كل شيء سوى عن الله . أما الحادث فإنه ما يكون وجوده مسبوقاً بعدم ، وما يحتاج في وجوده إلى غيره . فالواجب مثل القديم ، والممكن مثل الحادث .

أما الوحدة والكثرة فإنها أيضاً مفهومان عقليان يدلان على تفكير الهي عقلي مجرد . فالواحد هو الله ، والكثرة هي الموجودات المتعددة في العالم . ويفصل علماء اصول الدين في الواحد . فهو إما بالشخص فيكون وحدة أو ذا وضع أو مفارق أو متصل أو مجتمع ، وإما واحد من وجه ، وكثير من وجه ، مثل الواحد بالنوع أو بالجنس والفعل أو بالعرض موضوعاً أو

محمولاً . ويكون الواحد أيضاً إما طبيعياً أو وضعياً أو صناعياً ، وإما غير تام . وقد يحصل الواحد بالاتحاد . فيكون الاتحاد حينئذ بالنوع كالمماثلة ، أو بالجنس كالمجانسة ، أو بالعرض . فإذا كان العرض مادة يكون مساواة ، وإذا كان كيفاً يكون مشابهة ، وإذا كان مضافاً يكون مناسبة ، وإذا كان شكلاً يكون مشاكلة، وإذا كان وضعاً يكون موازاة، وإذا كان طرفاً يكون مطابقة . أما الكثرة فإنها تظهر في التغاير ، والغيران إما أن يكونا مشتركين في الماهية فيكونان متماثلين أو مختلفين ، أو مشتركين في الموضع فيكونان متلاقيين أو متساويين . وإن كان الغيران غير مشتركين فإنهما يكونان متباينين أو متقابلين ، ضدين أو مضافين ، حقيقين أو مشهورين . ودلالة ذلك كله أن علماء أصول الدين يريدون أن يفردوا الله بالواحد الحق المتميز عن الواحد الرياضي أو الطبيعي .

وآخر الأمور الكلية هما العلة والمعلول ، فالعلية هي أحد البراهين على وجود الله . وبعد التقسيم الرباعي للعلة الى فاعلة وغائية، وصورية ومادية ، يتم إفراد علة لا تكون معلولة لعلة أخرى ، لأن الشيء لا يكون قابلاً وفاعلاً معاً ، مما يتيح إثبات وجود الله كعلة أولى . هذه الأمور الكلية في الحقيقة ليست مبادىء متيافيزيقيا خالصة ، وليست تحليلاً محايداً للوجود، بل هي إلهيات عقلية أو عقليات إلهية تسمح فيما بعد بالحديث عن الله . وقد ساعدت المبادىء العقلية اليونانية ، بما تحتوي من ثنائيات بين الصورة والمادة ، العقل والحس . . . الخ على تسهيل إعداد مقدمات الفكر كي تكون ممهدة للإلهيات .

وبعد عرض هذه الأمور الكليّة، يبدأ مبحث الأعراض ، وهو أطول البحوث في علم أصول الدين المتأخر في القرنين السابع والثامن . فالأعراض طبقاً للتصور القديم تسعة: الكم والكيف، والزمان والمكان ، والوضع، والجهة، وأن يفعل، وأن ينفعل ، والإضافة . وتنطبق

عليها جميعاً أحكام واحدة مثل امتناع الانتقال عليها ، وامتناع قيام العرض بالعرض ، وامتناع بقاء الأعراض ، وامتناع قيام العرض الواحد بمحلين . وهي كلها أحكام تدل على أن الأعراض لا تقوم بذاتها وتقوم بغيرها، لأن الله جوهر يقوم بذاته ولا يحتاج إلى غيره . فالحديث عن الأعراض حديث عن الله عن طريق السلب .

والكم والكيف أهم عرضين، وما دونهما أعراض نسبية. فالكم إما منفصل مثل العدد ، أو متصل مثل الزمان ، والمقدار ، والخط ، والسطح ، والحجم . والزمان عند البعض جوهر ، وعند البعض الآخر مرتبط بالفلك والحركة ، لأنه مقدارها . والكميات كلها عدمية لأنها أعراض .

أما الكيف ، وهو أهم الأعراض وأكثرها تحليلاً وتفصيلاً ، فإنه يكون أربعة أنواع : محسوسات ، أو نفسانيات ، أو كميات ، أو استعدادات . فإذا كانت المحسوسات راسخة تكون انفعاليات ، وإن لم تكن راسخة فإنها تكون المحسوسات الخمس : الملموسات ، والمبصرات والمسموعات ، والمذوقات ، والمشمومات . الملموسات حرارة وبرودة ، رطوبة ويبوسة ، خفة وثقل، صلابة ولين . والمبصرات ألوان وأضواء . والمسموعات مصمتة ومصوتة ، كما هو الحال في الحروف . والمذوقات هي الطعومات ، أي اجتماع الحرارة والبرودة والاعتدال مع الكثيف واللطيف والمعتدل وبالتالي تكون لدينا تسع طعومات : المرارة (الحرارة والكثيف) ، والحراقة (الحرارة واللطيف) ، والملوحة (الحرارة والمعتدل) ، والعفوصة (البرودة والكثيف) ، والحموضة (البرودة واللطيف) ، والقبض (البرودة والمعتدل) ، والحلاوة (الاعتدال والكثيف) ، والدسامة (الاعتدال واللطيف) ، والتفاهة (الاعتدال والمعتدل) . والمشمومات طيبة أو نتنة . هذا التحليل التفصيلي للمحسوسات يتم في علم أصول الدين لتأصيل

العقيدة الإسلامية على غير ما يرى البعض . فتحليل الطبيعة من خلال الحواس جزء من العقيدة الإسلامية . أما النفسانيات فإنها تشمل الحياة والادراك ، والأفعال مثل القدرة والإرادة والملكة والحال ، واللذة والألم ، والصحة والمرض . وأهم عنصر في النفسانيات هو الإدراك . فالإدراك يكون ظاهراً ، وهي المشاعر الخمسة ، أو باطناً وهما التصور والتصديق . والتصديق يكون جازماً بغير موجب وهو التقليد ، أو جازماً بموجب ، فإن قبل النقيض فهو الاعتقاد ، وإن لم يقبل فهو العلم . ويكون التصديق غير جازم . فإذا تساوى الطرفان فهو الشك وإن رجح طرف فهو الظن ، ويكون المرجوح هو الوهم . أما الكميات فإنها تكون إما عارضة متصلات أو منفصلات أو مركبة . أما الاستعدادات فإنها تتفاوت فيما بينها قوة وضعفاً . والقوة تكون إما خارجية فهي القسرية ، أو شعورية وهي الإرادية أو طبيعية ، كما تكون القوة أيضاً سريعة وبطيئة .

أما باقي الأعراض النسبية مثل الأين من حيث التخلخل أو التكاثف ، والوضع من حيث الحركة الدورية أو حركة الأفلاك ، والإضافة وأنواعها الى آخر الأعراض التسعة ، فإنها أقل أهمية في التحليل . ويغيب الفعل والانفعال نظراً لوجود العلة والمعلول في المبادىء الكلية العامة . ويتضح من هذا التحليل للأعراض أنه يميل إلى الذاتية وإلى نظرية العلم ، وكأن المعلوم لا وجود له إلا من خلال العلم .

أما الجواهر ، وهو المبحث الأخير في نظرية الوجود ، فإنه يشمل مباحث الأجسام المادية أولاً ، ثم المفارقات ثانياً . تنقسم الأجسام المادية عند المتكلمين الى ما يقبل القسمة مثل الجسم ، وما لا يقبل القسمة مثل الجوهر الفرد . اما عند الحكماء فإن الجوهر ينقسم الى هيولى وهو المحل ، وصورة وهو الحال ، والجسم وهو المركب منهما ، والمفارق وهو غير مركب مثل النفس والعقل . يثبت المتكلمون الأجسام المركبة المنقسمة ، بينما يثبت

الحكماء الأجسام المتصلة ، فالصورة لا تنفك عن الهيولى . يثبت المتكلمون الجوهر الفرد وينفيه الحكماء ، فالجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ ، يساعد المتكلمين على إثبات وجود الله ، لأنه في حاجة إلى سبب وجود وهو الله . أما الأجسام البسيطة فهي كرويّة الشكل كالممكنات والعناصر . والممكنات هي الأفلاك والكواكب التسعة بالإضافة إلى فلك الأرض المركب ، وهي أجسام شفافة ، لا خفيفة ولا ثقيلة ، لا حارة ولا باردة ، متحركة حادثة على عكس ما يقوله ارسطو بقدمها .

أما المفارقات فهي إما مؤثرة وهي العقول والملأ الأعلى ، وإما مدبرة علوية أو سفلية ، والسفلية مدبرة للبسائط أو للأشخاص ، وإما لا مؤثرة ولا مدبرة مثل الملائكة والشياطين . وقد أثبت الحكماء العقول العشرة ووصفوها بأنها ليست حادثة ولا فاسدة ، واعتبروا أن للأفلاك نفوساً ، في حين أنكر المتكلمون وأوائل المعتزلة الجواهر المجردة . وقد فصل الحكماء في النفس ، فهي إما مدركة أو محركة . وتكون المدركة ظاهرة في المشاعر الخمسة ، أو باطنة في مشاعر خمسة أخرى : المتعرفة ، والحافظة ، والوهم ، والخيال ، والحس المشترك . وتكون المحركة اختيارية بالقوى الثلاث الشهوية والغضبية والعاقلة، وتكون الطبيعية بالشخص غاذية ونامية ، أو بالنوع مولدة ومصورة . والنفس تفعل في البدن . فهي جاذبة وهاضمة وماسكة وواقعة . والهاضمة تظهر في المضغ والمعدة والكبد والأعضاء أما النفس العاقلة فهي إما هيولى قبل التعلم ، أو بالملكة بمجرد الاستعداد ، أو بالفعل بعد التعلم ، أو مستفادة بعد التحقق من العلم . والنفوس الناطقة متجردة أي متميزة عن البدن ، حادثة . وبالرغم من تعلقها بالبدن ، إلا أنها باقية .

يتضح من نظرية الوجود ارتباطها بالثقافات القديمة ومستوى فكر العصر ، وغزو الكلام بالفلسفة ، وتقابل آراء المتكلمين وآراء الحكماء . ولو

استمر علم أصول الدين في تطوره ولم يتوقف ، ثم يتحول إلى عقائد ، لابتلعت نظرية العلم ونظرية الوجود الالهيات والسمعيات ، وتحولت الثيولوجيا إلى ميتافيزيقا وأنطولوجيا .

٣ ـ أوصاف الذات :

الذات الالهية أول موضوع في علم أصول الدين . وقد ظهر في علم الكلام المتأخر كموضوع منفصل عن الصفات الألهية ، وإن كان التمييز التام بين أوصاف الذات وصفاتها ، لم يتم إلا في كتب العقائد الايمانية المتأخرة .

وللذات الالهية أوصاف ستة : الوجود ، والقدم ، والبقاء ، والمخالفة للحوادث ، والقيام بالنفس ، والوحدانية . ثم تحولت في العقائد الايمانية المتأخرة إلى إثني عشر وصفاً عن طريق نفي نقيض كل من الأوصاف الستة . فنشأت ستة أوصاف جديدة منفية وهي : ليس عدماً ، ليس حادثاً ، ليس فانياً ، ليس مشابهاً للحوادث ، ليس في محل ، وليس كثيراً .

كانت مفاهيم الحادث والقديم ، والممكن والواجب ، والعلة والمعلول ، مجرد مقدمات نظرية لإثبات الوصف الأول للذات الإلهية ، وهو الوجود. ويتم إثباته بطريقتين: الأولى إبطال الدور والتسلسل، فلا يمكن أن يكون الشيء أثراً ومؤثراً في نفس الوقت ، ولا يمكن أن تسلسل المعلولات إلى ما لا نهاية. والثانية إثبات واجب الوجود، لأنه لا يمكن تصور الممكن بلا واجب ، كما لا يمكن تصور الحادث بلا قديم ، والحقيقة أن هذين البرهانين وغيرهما من البراهين التي أوردها المتكلمون لاثبات وجود الله ، لا تثبت أمام النقد العقلي . وقد قام ابن رشد بهذا النقد في « مناهج الأدلة » ، واعتبرها براهين لا تفيد الذكي ولا ينتفع بها البليد. فالدور حادث في الطبيعة

أي وجود أثرومؤثرفي نفس الشيء، كما أن التسلسل يمكن أن يستمر إلى ما لا نهاية أيضاً عن طريق الدورة الطبيعية ، مثل الماء والبخار . لذلك رفض الحكماء هذه البراهين ، واعتبروا أن الطاقة البشرية لا تكفي لمعرفة الذات ، لأنها غير متصورة بالبداهة وليست قابلة للتمديد لانتفاء التركيب عنها . يمكن معرفة صفاتها بالرسم فقط ولكن الرسم لا يفيد حقيقة .

أما باقي الأوصاف الخمسة الأخرى ، فيضمها جميعاً لفظ واحد وهو التنزيهات ، لأنها ترمي كلها إلى تنزيه الله ، في حين أن الوجود هو مجرد إثبات لحقيقة . فالقدم يعني عدم الأولية ، والقديم هو الأزلي الذي لا أول له . والبقاء يعني عدم الآخرية ، والباقي أي الأبدي لا نهاية له ولا يلحقه العدم . والمخالفة للحوادث تعني نفي المخالفة والمماثلة والمشابهة للمخلوقات . وقد فصل علم الكلام المتأخر هذه الصفة على حساب القدم والبقاء وجعلها تشمل عدة أوصاف مستقلة . فهو لا يماثل غيره ، وليس له جسم ولا جهة ، وليس محلاً للحوادث ، خلافاً للكرامية والمشبهة ، وليس له أعراض محسوسة . والقيام بالنفس تعني الاستغناءعن المحل والمخصص ونفي الاتحاد والحلول . أما الوحدانية فتعني عدم التعدد في الذات والصفات والأفعال ، وأنه ليس مركباً من أجزاء . والدليل على وحدانية الله هو دليل التمانع الذي صاغه الأشعري ، القائم على تناقض افتراض إلهين يتفق مرادهما في كل شيء ، وعلى أن الأولى في هذه الحالة ، وجود إله واحد .

والحقيقة أن هذه الأوصاف كلها تنزيهات عقلية لا تصف شيئاً في الواقع بقدر ما تعبر عن رغبة الذهن البشري في التنزيه ، وهو الإتجاه العقلي في التبجيل والتعظيم ، وهما موقفان نفسيان . فالوجود أولى من العدم ، لأن الانسان يفضل الوجود على العدم . والقدم أولى من الحدوث ، لأن الانسان يعتز بالقديم في تجاربه ونظرته إلى العالم . والبقاء أولى من الفناء ، لأن

الانسان يرى أن الفناء عدم ونقص . والمخالفة للحوادث تشير الى حرص الانسان على نفي مظاهر النقص من تغير وحركة . والقيام بالنفس يجعل الذات خير من الغير ، والاستقلال أفضل من التبعية . أما الواحد فإنه مطلب الانسان ، لذلك كان الرئيس واحداً ، فالكثرة عيب ونقص وتكرار . ويدل على ذلك ، الأوصاف السلبية الستة التي تنفي عن الله نقيض الأوصاف الايجابية . فالأمر لا يتعلق باثبات موضوع حقيقي مستقل عن الانسان بل بنفي مظاهر النقص الانساني عما يعتبره الانسان خارجاً عنه .

٤ ـ صفات الذات :

صفات الذات سبع : العلم ، والقدرة ،والحياة ، والسمع ، والبصر، والكلام، والارادة. أحياناً تضم في مجموعتين صفات معانٍ، وهي الثلاث الأولى ، وصفات أفعال وهي الأربع الأخيرة . ونظراً للخلاف بين الاشاعرة والمعتزلة في الصلة بين الذات والصفات ، فقد جعلت المعتزلة الصفات عين الذات، بينما جعلت الأشاعرة الصفات زائدة على الذات. ظهرت سبع صفات أخرى عند الاشاعرة، فالله عالم بعلم، وقادر بقدرة وحي بحياة، وسامع بسمع ، وبصير ببصر ، ومتكلم بكلام ، ومريد بإرادة ، فأصبحت الصفات أربع عشرة ، وحرصاً على نفي الضد ، فقد زادت العقائد المتأخرة أربع عشرة صفة أخرى ، فالله عالم بعلم وليس جاهلاً بجهل ، وقادر بقدرة وليس عاجزاً بعجز . . . الخ فأصبحت أوصاف الذات وصفاتها أربعين على المُسلم أن يؤمن بها .

وقد خضعت الصفات السبع الأولى لترتيب عقلي منطقي ، فأول صفة هو العلم . ولما كان علم الله نافذاً واقعاً ، كانت القدرة هي الصفة الثانية . ولما كانت الحياة شرط العلم والقدرة ، أصبحت هي الصفة الثالثة، والسمع والبصر والكلام والإرادة كلها مظاهر للحياة. فالله عالم

بكل المعلومات بالواجبات والجائزات والمستحيلات . وهو قادر ، قادر على كل الممكنات. وهو حي، فالحياة تصح كصفة للعالم القادر . وهو سميع بصير عالم بالمسموعات والمبصرات . وهو مريد ، والإرادة علمه عند الحكماء وهو متكلم والكلام وسائر الصفات قديم عند الاشاعرة ، حادث عند المعتزلة . أما سائر الصفات مثل الاستواء واليد والوجه والعين والتكوين ، فهي ليست صفات مستقلة ولم يجمع عليها جمهور المتكلمين . كما اختلفوا في جواز الرؤية أثبتتها الأشاعرة وأوَّلتها المعتزلة وجعلتها العقائد المتأخرة الصفة الواحدة والأربعين ، فيما يجوز على الله .

وقد أضاف بعض المتكلمين «الأسماء» على الصفات، وهي أسماء الله الحسنى التسعة والتسعون ، كمجرد شرح لها دون تصنيف ، مع أنها يمكن تصنيفها في مجموعات ثلاث : ما يتعلق بالعقل النظري مثل الحكيم ، العاقل ، الملهم ، وما يتعلق بالعقل العملي مثل الرازق ، الواهب ، المعطي، المحسن، المانع، وما يتعلق بملكة الحكم مثل الحاكم، المثيب المسيء . وهي تدل على أن الانسان يسمي الله طبقاً لقدراته الثلاث في النظر والعمل والحكم .

والحقيقة أن هذه الصفات السبع لا تصف الله على نحو موضوعي بقدر ما تصف الإنسان ثم يسقط الانسان صفاته الذاتية على الله . فالله عالم ، تعني أن الانسان عالم . ولما كان الانسان لا يستطيع تحقيق علمه في الدنيا ، فإن العلم لديه يتحول إلى مثل أعلى لا يمكن أن يتخلى عنه . فإذا أراد وصف الله وهو أغلى ما لديه ، فإنه يصف أغلى ما لديه بأعز ما لديه وهو العلم ، ويقول الله عالم . وكذلك الحال في سائر الصفات . فإذا نفى عنه الله نقائض الصفات، وقال الله ليس جاهلاً، فإن ذلك يعني أن الانسان جاهل . ولما كان الجهل نقصاً ، فإن الانسان ينفي عن الله ما يظنه أنه نقص ، ويقول الله ليس جاهلاً ، وهكذا الحال في سائر الصفات . وهذا

هو معنى القدم والحدوث. فالصفات حادثة بمعنى أنها من خلق الانسان ومن صنعه ، أسقطها على الله ظاناً منه أنه يصف الله بصفات موضوعية . وكذلك تجد مشكلة علاقة الصفات بالذات حلها في التجربة الإنسانية ، مثل تجربة الحب أو عقوبة الإعدام ، فالعفو في الحب والجريمة يقوم على أن الصفات زائدة على الذات ، وأنه مهما كان للإنسان من صفات ، فإن الذات تكون زائدة عليها ولا يجوز هجرها أو إعدامها ، وهو ما ارتضته الاشاعرة . ولذلك سموا بأهل الرحمة . أما الهجر والإعدام ، فيشيران إلى أنه لا توجد صفات زائدة على الذات ، وأن الذات هي صفاتها ، وهو ما ارتضته المعتزلة . لذلك سموا بأهل العدل .

٥ ـ خلق الأفعال :

وتشمل الأفعال موضوعين : خلق الأفعال، والحسن والقبح ، ويدخلان في الممكن بعد إثبات الواجب ، وهي الصفات ونفي المستحيل وهي نقائض الصفات .

ويرى الأشعري أن أفعال العباد كلها واقعة بقدرة الله ، وهي مخلوقة له . أما القاضي أبو بكر الباقلاني ، فإنه يرى الأفعال من حيث أنها طاعة ومعصية بقدرة العبد حتى يصح الثواب والعقاب . ويرى إمام الحرمين أبو المعالي الجويني وأبو الحسين البصري ، والحكماء ، أن أفعال العباد واقعة بقدرة خلقها الله في العباد ، وهو رأي مشابه لنظرية الكسب عند الأشعري : يخلق الله الاستطاعة للعبد ساعة اتيان الفعل لا قبله ولا بعده . وهي نظرية للتوفيق بين قدرة الله وأفعال العباد ، ومسؤوليتهم عنها صعبة الفهم حرَّم السلف المناظرة فيها . ويرى الأسفراييني أن المؤثر في الفعل مجموع قدرة الله وقدرة العبد كمحاولة أخرى للتوفيق بين القدرتين .

أما المعتزلة فإنهم يرون أن العبد يوجد فعله باختياره ، لأنه لو لم يكن مختاراً لقبح تكليفه ولامحت مسؤوليته . كما أن القرآن صريح في إضافة الأفعال إلى العباد . ولقد اعترف الأنبياء بذنوبهم ، مما يدل على أنهم أصحاب أفعالهم. وأفعال الله منزهة عن أفعال الظلم، وهو صفة لأفعال العباد . أما حجج الاشاعرة لمنع اختيار العبد والرد على المعتزلة ، فإنها حجج منطقية تقوم على التصور الاشعري. فمثلاً القول بأن التَرْكَ إن امتنع حال الفعل كان العبد مجبوراً ، وإن لم يمتنع احتاج إلى مرجح لا يكون من العبد ، وإلا لزم التسلسل قول يتصور الفعل بعيداً عن الباعث والغاية كمرجح . كما أن القول بأن الفعل الاختياري يحتاج إلى العلم بتفاصيل الحركات والسكنات يؤدي إلى إمتناع الفعل كلية ويتصور الفعل على أنه مجزأ إلى أقسام متناهية في الصغر ، لا يمكن الإحاطة بها وأشبه بحجج زينون الإيلي ضد الحركة . أما القول بأن فعل العبد لو ناقض مراد الله ، لزم جمعهما أو رفعهما أو الترجيح بلا مرجح ، ولما كانت قدرة الله أعم كانت هي المرجح قول يقوم على افتراض التناقض ووضع ارادة الله في مواجهة ارادة العبد ، مع أن اتفاق الإرادتين أولى من اختلافهما ، لما كانت أفعال العباد منفذة لارادة الله في العالم . فالعالم هو الطرف الثاني لأفعال العباد وليست إرادة الله. وبالتالي يكون موقف الاشاعرة بافتراض تعارض الارادتين وترجيح مراد الله موقف مزايدة في الايمان على حساب الخصوم .

أما أفعال العباد الداخلية ، أفعال القلب أو الشعور مثل الإيمان والكفر ، فإن الله تعالى ، عند الأشعري ، مريد للكائنات من الخير والشر والإيمان والكفر ، لأنه موجد الكل ومبدعه ، ولأنه علم بمن يموت على كفره عدم إيمانه فامتنع وجوده، وإلا لأمكن انقلاب علمه جهلاً ، فلا تتعلق الإرادة به . أما المعتزلة فإنهم يرون أن أفعال العباد القلبية أفعال تدبر وروية يكون الانسان مسؤولاً عنها كمسؤوليته عن الأفعال الخارجية. واحتجت المعتزلة بأن الكفر غير مأمور به وبالتالي لا يكون مراداً لله . لو كان الكفر

مراداً لله لوجب الرضاء به ، ولكان الكافر مطيعاً . والله لا يرضى الكفر لعباده . والحقيقة أن أفعال الشعور الداخلية تتوقف على درجة وعي الإنسان ومدى إحساسه بالمسؤولية وقدرته على تمثل الهدف والغاية التي تولد فيه طاقات لا نهاية لها للإتيان بأفعال يظنها الناس خارقة للعادة . ينشأ الانسان ويعيش في ظروف اجتماعية يستمد منها اتجاهاته ويقابلها باتجاهات جديدة. فأفعال الشعور الداخلية هي التقاء الأهداف والغايات الانسانية مع الواقع الاجتماعي الذي يعيش الإنسان فيه .

٦ ـ الحسن والقبح :

يظهر هذا الموضوع مع أفعال الله الممكنة في علم الكلام المتأخر وكان قد أصبح عند الشهرستاني في « الملل والنحل » موضوعاً تختلف حوله الفرق ، وسماه « العقل والنقل » كما أصبح من قبل عند المعتزلة الأصل الثالث من أصولهم الخمسة . وقد اختفى كلية في العقائد الايمانية وحل محله الإيمان الخالص بما يجب على المكلف الايمان به .

ترى الاشاعرة أنه لا قبيح بالنسبة إلى ذات الله ، فإنه مالك كل شيء ، يفعل ما يشاء ويختار، لا علة لصنعه، ولا غاية لفعله. فالقبيح ما نهى عنه الشرع ، والحسن ما ليس كذلك . وعند المعتزلة القبيح في نفسه ولذاته أو لصفة قائمة به ، يقبح من الله ومنا وكذلك الحسن يدركه العقل ضرورة أو استدلالاً يحكم به المتدين والبراهمة ، ومنها ما لا يدرك حسنه مثل العبادات . وبعض الأشاعرة يقبلون رأي المعتزلة في الدنيا ويرفضونه في الآخرة. فإذا كان المراد بالحسن والقبح صفة كمال أو نقص أو ملاءمة الطبع ومنافرته ، فلا خلاف في كونهما عقليين . وإن كان يتعلق بهما في الآجل ثواب أو عقاب، فالعقل لا مجال فيه. لذلك ارتبط موضوع الحسن والقبح بمسألة الوعد والوعيد. فبينما ترى المعتزلة أن إثابة المحسن وعقاب المسيء،

قانون عقلي حسن في ذاته ، ترى الاشاعرة أنه لا واجب على الله وإنه في الآجل يفعل ما يشاء . لا يجب على الله شيء فلا حكم عليه . وقد اوجب المعتزلة أموراً أخرى منها : اللطف وهو ما يقرب العبد إلى الطاعة ، والثواب على الطاعة ، والعقاب على الكبائر قبل التوبة ، وأن يفعل الأصلح لعباده في الدنيا ، وأن لا يفعل القبيح عقلاً لعلمه بقبحه واستغنائه عنه قياساً على الشاهد .

كما ترى الاشاعرة أن أفعال الله لا تتعلق بالأغراض ، فالغرض نقص لا يجوز على الله ، كما أنه بامكانه تحصيل الغرض ابتداء دون القصد إليه . كما أن الغرض من اختصاص الحادث المعين وليس قبله، والله ليس حادثاً. أما المعتزلة فقد اتفقت على أن أفعاله وأحكامه معللة برعاية مصالح العباد ، وأن نفي الغرض عبث ، وأن العالم يسير وفقاً لقانون الصلاح والأصلح . وقالت المعتزلة أيضا إن الغرض من التكليف استحقاق التعظيم ، فإن التفضل بدونه قبيح ، أما لدى الاشاعرة فإن العبد مجبور على التكليف .

والواقع أن انكار صفات الأفعال من حسن وقبح كصفات ذاتية ، وقوع في نسبية إلهية ، نظراً لارتباط الحسن والقبح بإرادة الله . ومن ثَمَّ يكون الموقف العقلي وحده هو الموقف القادر على الشمول والعمومية . وما أسهل أن يُستغل الموقف النسبي لصالح الحكام وربط الخير والشر بإرادتهم التي لا معقب عليها، وانتفاء موضوعية الحكم . أما إنكار الغائية والصلاح فهو إنكار للقصد الانساني ومصالح العباد، مما يسبب كثيراً من العشوائية ونقص التخطيط وعدم الاعتراف بمصالح الأغلبية .

٧ ـ النبوة :

والنبوة أول موضوع في السمعيات . وأصبحت عنواناً لها عند البيضاوي في « طوالع الأنوار » تشمل الحشر والجزاء والامامة . وقد

اختلفت الآراء في النبوة بين الوجوب والاستحالة والإمكان . فقالت الأشاعرة إن النبوة واجبة، ثم اختلفوا بعد ذلك هل هي واجبة بالسمع أم بالعقل . فالإنسان يحتاج بالضرورة إلى النبي لأنه لا يستطيع أن يقيم معاشه ويستقل بنفسه . وقد ظلت هذه الحاجة حتى عند محمد عبده في « رسالة التوحيد»، فالإنسان لديه ما زال في حاجة إلى وصي وهو النبي . فكثيراً ما يتوقف العقل في أمور الدين كالبعث والجنة والنار والطاعات والعبادات والشريعة وكل ما يند عن التجربة وما تتفاوت فيه العقول . وقالت البراهمة إن النبوة مستحيلة لعدم حاجة الانسان إليها وقدرته على أن يستقل بعقله في تدبير أمور دنياه وآخرته . والعقل البديهي لا يتوقف في أمور الدنيا أو الدين ، وعقل الأمة قادر على أن يكون محكاً لاختلاف العقول الفردية . فكل ما حسَّنه العقل مقبول وكل ما قبّحه العقل مردود . فالعقل بديل عن النبي . أما مسائل البعث والجنة والنار ، فإنها موضوعات سمعية خارج التجربة ، تظل في مجال الظن أو الصور الفنية . أما أمور الدنيا من معاش وصناعة ، فتقوم على جلب المنفعة ودفع الضرر ، وهما مقياس الفقهاء وأساس الشريعة . أما المعتزلة فقالت إن النبوة ممكنة الوقوع لا يحتاجها الانسان ضرورة ولكنها قد تحدث إمكاناً ، لطفاً بالعباد .

والمعجزات بمعنى خرق قوانين الطبيعة ، ممكنة عند جمهور المتكلمين . وهذا في الحقيقة خلط في فهم تطورالوحي ومراحله .كانت المعجزة بهذا المعنى أداة تصديق للنبي قبل الوحي الإسلامي ، وفي المراحل السابقة عليه ، ولكنها لم تعد كذلك في الوحي الإسلامي « وما منعنا أن نرسل بالآيات إلا أن كذب بها الأولون » (١٧ : ٥١) واستبدل الإسلام بالمعجزة بهذا المعنى الإعجاز بمعنى تحدي القدرة البشرية على الخلق والابداع . فهو اعجاز أدبي فكري تشريعي وليس خرقاً لقوانين الطبيعة . وقد قيل في سبب الاعجاز أراء عدة منها الاعجاز في الحروف في أوائل السور ، ومنها الاعجاز العددي، ومنها الاخبار عن الغيب » كما كان الحال في وظيفة النبي عند بني

اسرائيل « وأنبئكم بما تأكلون وما تدخرون في بيوتكم » (٣ : ٤٩) ولكنها ليست كذلك في الوحي الإسلامي . وإذا كان القرآن أو الحديث قد تنبأ بشيء في التاريخ ، فإن هذا التنبؤ يكون لمساره طبقاً لقانون التاريخ الذي يمكن للإنسان أيضاً ، وليس النبي وحده ، التنبؤ به . أما صرف الدواعي أي صرف الله دواعي الانسان عن التقليد ، فذلك إبطال لمعنى التحدي . فما قيمة التحدي إن كان الله قد صرف دواعي الانسان وقيده ومنعه . وليست المعجزة أيضاً حياة النبي وصفاته الخاصة وما عليه من أخلاق وما يتصف به من بلاغة وخطابة وفصاحة ، لأن ذلك ربط للنبوة بشخص النبي « وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل » (٣ : ١٤٤) . أما باقي معجزات النبي مثل انشقاق القمر ، وتسليم الحجر ، ونبوع الماء من بين أصابعه ، وحنين الخشب ، وشكاية الناقة ، وشهادة الشاة المسمومة ، فكلها أخبار غير متواترة ، لعب فيها الخيال الشعبي الكثير وتعارض النقل والعقل . فالشمس والقمر آيتان من آيات الله لا ينخسفان لموت أحد . كما رد القرآن بقوله « قل سبحان ربي ، هل كنت إلا بشراً رسولا » (١٧ : ٩٣) وبالإضافة إلى المعجزة ، اثبت الاشاعرة الكرامة وأنكرها المعتزلة حتى لا يلتبس النبي بالولي ولأن النبي يتميز بالتحدي العلني .

ونسخ النبوات بعضها لبعض قائم . فقد نسخت المسيحية اليهودية كما نسخ الإسلام المسيحية . وقد منع اليهود النسخ لأنه لم يتواتر عن موسى ولأنه لا يوجد نص يمنع من دوام الشريعة . والحقيقة أنه لم تتوافر الدواعي عن اليهود لنقل أصل النسخ حتى يبقى اليهود على خصائصهم المميزة كشعب . كما أن الظاهر فقط لا يدل على النسخ دون القطع بذلك . وقد أنكر اليهود والمسيحيون نبوة محمد باستثناء العيسوية التي جعلتها للعرب خاصة وليس للناس كافة . والحقيقة أن محمداً قد أرسل للخلق كافة . هناك إذن تطور في النبوة حتى آخر الأنبياء معلناً كمال الدين ، أي استقلال الانسانية عقلاً وإرادة وظهور الوعي الفردي مسؤولاً وعاقلاً وحراً .

والأنبياء معصومون من الخطأ من الكفر والمعاصي بعد الوحي عند الجمهور، أما الفضلية من الخوارج ، فقد جوزت عليهم المعاصي، وكل معصية لديهم كفر . وقد جوز عليهم آخرون الكفر تقية بل واجباً ، لأن إلقاء النفس إلى التهلكة حرام . وقد رفض أهل السنة هذا الرأي ، لأنه لو جاز الكفر عليهم لوجب اتباعهم فيه . ولأن الكافر لا ينال عهد النبوة ، ولأن معصية آدم كانت قبل النبوة ، ولأن ابراهيم لم يكفر في استدلاله على الله ، ولكنه كان يتحقق من صدق الفروض والاحتمالات المختلفة . وقد منع آخرون منع تعمد الأنبياء للكبائر وجواز تعمد الصغائر . ولكن جمهور أهل السنة منع عليهم الكبائر مطلقاً وجوزوا الصغائر أحياناً . وقد عرفوا العصمة بأنها ملكة نفسانية تمنع من الفجور وتتوقف على العلم بالطاعات والمعاصي . وقد كان الوحي يقوم بتذكير النبي أو تصحيحه إذا ما وقع في السهو أو الخطأ . والحقيقة أن موضوع عصمة الأنبياء يتعلق بأشخاص الأنبياء وليس برسالاتهم، فالأنبياء مجرد وسائل للتعبير عن الوحي ، بهم صفات الأمانة والصدق والتبليغ والفطنة ويستحيل عليهم الخيانة والكذب والكتمان والتهور ، ويجوز عليهم الفناء وسائر الأعراض البشرية ، كما هو الحال في العقائد الايمانية المتأخرة ، ولا يجوز تعظيمهم وإطراؤهم كما أطرى أهل الكتاب أنبياءهم .

وبالتالي فإن سؤال : أيهما أفضل الملائكة أم الأنبياء ؟ سؤال ليس في محله بالرغم من أراء المتكلمين فيه . فقد جعلت الشيعة وجماهير الأمة معهم ، الأنبياء أفضل من الملائكة ، لأن الملائكة سجدت لآدم ولأن آدم كان أعلم من الملائكة ولأن طاعة البشر لله أشق من طاعة الأنبياء له ولأن الله اصطفى الأنبياء . أما المعتزلة والقاضي أبو بكر الباقلاني والحكماء ، فإنهم يرون أفضلية الملائكة على الأنبياء ، لأن الله يقدم ذكرهم على الأنبياء ولأن الأنبياء عبيد لله ولأن الملائكة لا يستكبرون عن عبادة الله ولأنهم يعلمون الأنبياء ولأن أرواحهم مطلعة على الغيب مبرأة من الشهوات

والحقيقة أن ذلك موضوع متعال لا قبل لنا به . ولا يجوز التفضيل بين البشر وغير البشر ، لأنهما ليسا من نوع واحد ، ولأننا إن امكننا معرفة سير الأنبياء من التاريخ فإننا لا يمكننا معرفة سير الملائكة وأحوالهم إلا بالسمع ، والسمع لا يعطي إلا الظن . بل إنه لا يوجد تفاضل بين الأنبياء ، فكل نبي يؤدي دوره في مرحلة، والكل على مستوى واحد من الأداء من حيث الأمانة والصدق والتبليغ . ولقد انتهت العقائد الايمانية المتأخرة بالحديث عن النبي وأزواجه وأصحابه وبناته وأحفاده ، وكل ذلك تشخيص لرسالة الأنبياء ، وهو المسؤول عن التشخيص المماثل للمبادىء والأفكار والنظم والمؤسسات في حياتنا المعاصرة .

٨ ـ المعاد :

ويسمى أحياناً الحشر والجزاء أو النفوس الناطقة وأحوال القيامة . وقد غلب على العقائد المتقدمة والمتأخرة ، الموضوعات السمعية الخالصة ، كما غلب على علم الكلام في القرنين السابع والثامن ، الموضوعات الفلسفية مثل المعاد الجسماني والمعاد الروحاني وأحوال النفس الناطقة .

فإعادة المعدوم جائزة عند جمهور المسلمين خلافاً للحكماء والكرامية والبصري من المعتزلة ، وذلك لأن النفي لا يعود ، ولو وقع لما تميز عن المبدأ ، ولو أمكن لعاد وكان مبتدأ معاداً ، وهو محال . وقد أثبت المسلمون المعاد البدني ، وأثبت الفلاسفة المعاد النفساني ، وأثبت جمهور المسلمين والنصارى كليهما، ونفتهما الدهرية ، وتوقف جالينوس فيهما . وقد نشأ هذا الخلاف نتيجة لتعريف الانسان بقوله أنا ، فقال المتكلمون انه جسماني أي بنية محسوسة جعلها ابن الرادني جزءاً لا يتجزأ في القلب، وجعلها النظام أجزاء لطيفة سارية في الأعضاء، واعتبرها الأطباء الروح اللطيف في يسار القلب ، واعتبرها البعض الآخر الروح الدماغي أو

الاخلاط الأربعة أو الدم . وقال فريق ثان من المتكلمين إن الانسان جسماني سواء كان المزاج أو شكل البدن أو الحياة . وقال فريق ثالث على رأسهم المعتزلة ومعمر والغزالي إنه لا جسمي ولا جسماني ، وقال فريق رابع نه مركب منهما ثنائياً أو ثلاثياً .

وقد اتفق جمهور المتكلمين على حشر الأجساد ، لأن إحياء الأبدان ممكن عقلاً ونقلاً . وقد منعه البعض نظراً لاختلاط المادة المأكولة مع المأكول والأكل واستحالة جمعهما معاً ولأنه لم يثبت بدليل قاطع أن الله يعدم الأجزاء ثم يعيدها. ونظراً لأن احداث الايذاء أو جلب اللذة لا يليق بالحكيم ونظراً لأن الابقاء على العدم يكفي كعقاب دون بعث . والحقيقة أن المعدوم ما هو إلا تحول للمادة من صورة إلى صورة أخرى ، وبالتالي يكون البعث هو إعادة تشكيل لمادة باقية لا تفنى .

وقد اختلف المتكلمون والفلاسفة في موضوع النفس ، فبينما هي عند أرسطو محدثة بالنوع حادثة خلافا لأفلاطون ، وبالتالي يمتنع القول بالتناسخ ، فإنها عند الفلاسفة يمتنع عدمها ، تدرك الجزئيات خلافاً لارسطو وابن سينا ، وسعادة النفوس العالمة النقية بعلمها وشقاء النفوس الجاهلة بجهلها . والحقيقة أن الفلاسفة بقولهم بالمعاد الروحاني ، قد قاربوا القول بالخلود عن طريق الفكر والأثر في الناس والبقاء من خلال أعمال الفكر في الحضارة الانسانية .

لذلك نفى بعض المتكلمين الجنة والنار . فإما أن يكونا في هذا العالم ، فيكونان في عالم الأفلاك لأنها لا تنخرق ولا تخالط المفسدات ، وإما في عالم العناصر ، فيكون الحشر تناسخاً ، وإما أن يكونا في عالم آخر ، وهو باطل ، لأن هذا العالم كروي ، فلو فرضت كرة أخرى لحدث بينهما خلاء ، وهو محال ، ولأنه لو حدثت فيه العناصر لكانت متماثلة لهذه العناصر . وهما مخلوقتان عند جمهور المتكلمين خلافاً لأبي هاشم الجبائي

والقاضي أبي بكر الباقلاني. والحقيقة أن الجنة والنار ليستا في المكان ولا في الزمان ، بل صورتان فنيتان من أجل احداث آثار نفسية للترغيب والترهيب .

وقد ارتبطت بعض مسائل العباد ، وهي التي سماها المعتزلة الوعد والوعيد بموضوع العدل في الحسن والقبح . فعند المعتزلة ، الثواب على الطاعة حق على الله ،وسماها الاشاعرة الثواب والعقاب ، وواجب عليه لوجود الغرض والغاية واستحالة العبث عليه وعود الفوائد اليه . لو ابقانا على العدم لاسترحنا ، ولو كان النفع قبل الفعل لكان مستقبحاً . فالعمل يستدعي الثواب . أما الأشاعرة فإنهم ينفون أي غرض لفعل الله وأية علة لحكمه ، فإن حصول النفع من سوابق النعم . ويرى المعتزلة والخوارج أنه يجب عقاب الكافر وصاحب الكبيرة ، لأن العفو تسوية بين المطيع والعاصي ، وإلا كان ذلك اغراء على العصيان . وقد أخبر الله بأن الكافر والفاسق في النار ، والكذب في خبره محال . أما الأشاعرة فإنهم يرون أن الله لا يعذب العاصي ولا يثيبه إثابة المطيع رحمة منه ، وأن العقاب كاف للتهديد والردع ، ولكن لا وجوب للعقاب في نفسه .الثواب فضل عن الله والعقاب عدل منه ، والعمل دليل ، وكل ميسر لما خلق له . والله يخلد المؤمن الموفق للطاعات في جناته وفاء لوعده ويعذب الكافر المعاند في نيرانه أبداً بمقتضى وعيده. ووعيد صاحب الكبيرة عند المعتزلة لا ينقطع ولكنه ينقطع عند الاشاعرة . ووعيد الكافر المعاند دائم بالاجماع. أما الكافر الذي بالغ في الاجتهاد ولم يصل إلى المطلوب ، فهو معذور عند الجاحظ والعنتري ، والدوام لا يعني الخلود لأن الله وحده هو الباقي .

والشفاعة والعفو عند الاشاعرة لأصحاب الكبائر . أما المعتزلة فقد منعوا العذاب على الصغائر قبل التوبة والكبائر بعدها ، وأنكروا الشفاعة لأنها ضد العدل والاستحقاق .

أما باقي السمعيات مثل عذاب القمر ، وعلامات الساعة مثل انشقاق القمر وشروق الشمس عن المغرب وغروبها من المشرق ، وخروج الدابة ، والصراع بين يأجوج ومأجوج ، وظهور المسيح الدجال وكذلك الصراط ، والميزان ، والحوض ، وإنطاق الجوارح ، وتطاير الكتب ، وأحوال أهل الجنة والنار ، فإن الاشاعرة يثبتونها وينكرها جهم بن صفوان والمعتزلة . وهي من السمعيات التي لا يمكن تأييدها بالحس والمشاهدة والتجربة أو العقل والاستدلال . ولذلك تظل ظنية ولا ترتقي الى مرتبة اليقين . إنما يمكن تأويلها على فرض صحة أخبارها ومعرفة دلالاتها على انهيار كل شيء واضطراب قوانين الطبيعة وهو ما يسمى بآخر الزمان أو على العدل ومنع الظلم في عالم الرجاء والتمني .

٩ ـ الإيمان والعمل :

ويسمى أحياناً « الأسماء الشرعية » ، وهو ملحق بموضوع الحشر والجزاء عند البيضاوي في « طوالع الأنوار » وبأحوال القيامة عند الرازي في « معالم أصول الدين » . وقد استقر في علم الكلام المتأخر بعنوان « الأسماء والأحكام » ، مما يدل على البعد اللفظي الشرعي . والإيمان في اللغة هو التصديق . وفي الشرع تصديق الرسول بكل ما يحلم مجيئه ضرورة، الإيمان عبارة عن الاعتقاد ، والقول سبب ظهوره والأعمال خارجة عن مسمى الايمان . أما المعتزلة فإنهم جعلوه سمعاً للطاعات وللسعادات فإنهم قالوا إنه اسم للتصديق بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالاركان أي امتثال الواجبات واجتناب المحرمات . وقد اعتمد المعتزلة على عدد حجج منها أن فصل الواجب هو الدين ، والدين هو الإسلام ، والإسلام هو الإيمان ، فيكون فعل الواجبات هو الإيمان ، وأن قاطع الطريق يجزى يوم القيامة ، في حين أن المؤمن لا يجزى ، فالقاطع غير مؤمن ، وأنه لو كان الإيمان هو التصديق لكان كل من صدق الله أو الخبث أو الطاغوت مؤمناً ، وأن الإيمان

هو الصلاة في القرآن . فإذا كانت المرجئة تجعل الإيمان مجرد قول أي نطق بـالشهادتـين ، حتى ولو أضمر الانسان الكفـر في قلبه ولم تكن لـه أعمال صالحة ، وإذا كانت الاشاعرة تجعل الايمان قولاً وتصديقاً وتخـرج الأعمال من الإيمان ، فإن المعتزلة والخوارج يجعلون العمل من الإيمان، فالإيمان قول وتصديق وعمل . وقد غلب علينا حتى الآن تعريف المرجئة بإخراجنا العمل من الإيمان ، حتى كتب المصلحون « مـا اكثر القـول وأقل العمـل » ! وقد انضم أهل السلف وعلى رأسهم الفقهاء مثل ابن حزم ، إلى مفهوم المعتزلة والخوارج في التوحيد بين الإيمان والعمل .

وصاحب الكبيرة مؤمن مطيع بإيمانه ، عاص بفسقه عند الاشاعرة . ولسيس مؤمناً ولا كافراً عند المعتزلة ، ولكنه في منزلة بين المنـزلتين ، وهـو الأصـل الرابـع من أصولهم الخمسـة . وهو كـافر عنـد جمهور الخـوارج ، ومشرك عند الازارقة ، وكافر لنعم الله عند الزيدية ، ومنافق عنـد الحسن البصري، وكان من الطبيعي أن يظل مؤمناً عند الاشاعرة لأنهم يخرجون العمل عن الإيمان ، والإيمان لا يزيد ولا ينقص عند جمهور الاشاعرة ، لأنه اسم لتصديق الرسول عند جمهور الاشاعرة . ولما كـان الإيمان اسـاء لأداء العبادات عند المعتزلة ، فإنه يزيد وينقص . ولما كان اسماء للإقرار والاعتقاد والعمـل عند أهـل السلف ، فإنـه أيضاً يـزيد وينقص . ويحـاول البعض التوفيق بين هذين الرأيين المتعارضين لما كان البحث لغوياً، ويجعل الأعمال من ثمرات التصديق . فكل ما دل على أن الإيمان لا يقبل الزيادة أو النقصان ، كان معروفاً لأهل التصديق ، وما دل على أنه قابل لهما ، فهو معروف إلى الإيمان الكامل .

وقد جوز جمهور الاشاعرة أن يقول الإنسان أنا مؤمن إن شاء الله ، لا لقيام الشك في نفسه ، ولكن للقبول أو للصـرف أو للعاقبـة ، في حين أن المعتزلة والخوارج تتحقق من صدق الإيمان في الحاضر بالعمل والتأكد حينئذ

من حسن العاقبة . وقد استمر الرأي الاشعري حتى الآن ، حتى أصبحت « إن شاء الله » ستاراً تخفي قلة العمل أو غيابه مطلقاً .

والكفر هو إنكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول به . وبالتالي لا تكفر الاشاعرة أحداً من أهل القبلة ، لأن كونهم منكرين لما جاء به الرسول غير معلوم ضرورة بل نظراً ومن ثَمَّ أصبح كل من يقول « لا إله إلا الله محمد أ رسول الله » ، ينتسب إلى الأمة الاسلامية وفرداً فيها . ولا يجوز الدخول في قلوب الناس والتفتيش في ضمائرهم والحكم عليهم بالكفر أو الإيمان ، كما يحدث في عصرنا هذا ، من أجل الطعن في الخصوم وتجريحهم علناً أمام الناس .

١٠ ـ الإمامة :

والإمامة أصل من أصول الدين عند الشيعة، ولكنها مجرد فرع ملحق بأصول الدين عند أهل السنة الذين يعتبرونها من الفروع وليس من الأصول ، مما جعلها الشيعة اكثر تسييساً من أهل السنة ، خاصة بعد أن تخلى أهل السنة عن ممارسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، الأصل الخامس من أصول المعتزلة، والذي يقوم بدور الأصل. وقد كانت من أوائل الموضوعات التي دار حولها الخلاف والتي نشأ بعدها علم الكلام كعلم للفرق . ويتضح ذلك في كتب العقائد الأولى التي يغلب عليها موضوع الإمامة مثل « التمهيد » للقاضي أبي بكر الباقلاني ، حيث بلغت الإمامة اكثر من نصف الكتاب ، ثم توارت أهميتها حتى بلغت في علم الكلام المتأخر مجرد ملحق لعلم أصول الدين ، ثم اختفت تماماً في علم العقائد الايمانية ، بعد أن قامت على قطبين رئيسيين ، الله والرسول فقط .

وقد اختلف المتكلمون في وجوب نصب الإمام . فهو واجب على الله عند الشيعة . وعند الامامية لطف ، حتى يكون المكلف أقرب الى الطاعة

وأبعد عن المعصية حافظاً للشريعة ومبيناً لها . وعند الاسماعيلية ليعلمنا معرفة الله أو يعلمنا اللغات ويرشدنا إلى الأغذية ويميزها عن السموم . وهي عند جمهور الأمة أشاعرة ومعتزلة واجبة على العباد ، واجبة بالفعل عند بعض الزيدية والمعتزلة مثل الجاحظ والكعبي وأبي الحسن البصري ، وواجبة بالسمع عند أهل السنة والفريق الأخر من المعتزلة لرفع ضرر وجلب مصلحة ، لأن الله لا يجب عليه شيء . وهي غير واجب عند الخوارج والأمم من المعتزلة في وقت السلم فقط دون الحرب حيث لا داعي لها عند البعض ، أو في وقت الحرب فقط دون الحرب حيث يظهر الداعي لها وقت الاضطراب عند فريق آخر أو في كل الأوقات عند فريق ثالث . والحقيقة أن الإمامة واجبة حتى تقوم دولة المسلمين ، فلا أمة بلا دولة ، ولا دولة بلا سلطة .

وصفات الإمام عند أهل السنة ، أن يكون مجتهداً في الأصول والفروع ، وأن يكون ذا رأي ، شديداً في الحرب والسلم ، شجاعاً ، عدلاً ، عاقلاً ، بالغاً ، ذكراً ، حراً . وقد وقع الاختلاف في شرط القرشية ، فأثبتته الاشاعرة ، ونفته الخوارج والمعتزلة . كما لا يشترط العصمة خلافاً للاسماعيلية والاثنا عشرية، فقد قالت كلتاهما بشرط العصمة بالإضافة إلى التقية والرجعة ، وأن يكون من نسل علي وبنيه وأن تجب له الطاعة . والحقيقة أن شروط الإمام عند أهل السنة اكثر قبولاً للعقل واتفاقاً مع روح الشرع ، وتحصل الإمامة ، عند الامامية بالنص من الله ومن الرسول ومن الامام السابق، وبالبيعة عند الاشاعرة والمعتزلة. أما عند الزيدية فإن حصولها بالنص جائز ، وبالدعوة والخروج جائز مع حصول الأهلية ، فكل فاطمي عالم خرج بالسيف وادعى الامامة ، تجوز امامته . وقد اعتمدت الامامية في قولها بحصول الامامة بالنص على عدة حجج ، منها أن الأمامة لا تعرف لهم في أمر غيرهم فكيف تعرف في أمرهم ، وذلك منقوض بالشاهد ، لأنه يمكن معرفة إمام الناس . ومنها أن البيعة تحدث

الفتنة ، ولكن شروط الإمام من الورع والعلم وباقي الصفات تحرز من الفتنة . ومنها أن القضاء لا يحصل بالبيعة ، والحقيقة أن ذلك قياس على أصل فاسد ، فالإمامة غير القضاء . ومنها أن الإمام نائب الله والرسول ولا يثبت إلا بهما ، والحقيقة أن الإمام يثبت باختيار الأمة ، فالأمة هي خليفة الله والرسول.

والدليل على أن الإمام الحق بعد الرسول ، هو أبو بكر من القرآن والخبر والاجماع خلافاً للشيعة التي احتجت على إمامة علي نصاً من القرآن والسنة ، وهي كلها نصوص مؤولة من القرآن ومشهورة أو غير متواترة من السنة . أما صفات علي من شجاعة وتقوى وعلم ، فإنها لا تقل عن صفات باقي الصحابة . والحقيقة أن هذه مسألة تاريخية صرفة وليست مسألة اصولية .

وأخيراً تأتي مسألة فضل الصحابة . فأبو بكر أفضل الناس بعد الرسول عند أهل السنة . وعند الشيعة وكثير من المعتزلة ، هو علي . وقد ارتبط موضوع الإمامة بالتفضيل للإجابة عن سؤال : هل تجوز إمامة المفضول مع وجود الأفضل ؟ وقد أنكر الشيعة ذلك ، في حين أثبته أهل السنة حرصاً على وحدة الأمة ، ومنعاً للفتنة وتحاشياً للأخطار . ولذلك لا يجوز الطعن في الأئمة الثلاثة حتى ولو كانوا مفضولين ، لأن المطاعن محتملة ، في حين أن الإمامة قطعية .

والمسألة كلها سياسية ، والعقيدة أتت لتبرير اختلاف المواقف السياسية ، مما يدل على أن علم أصول الدين ، هو علم سياسي ، وأن مشاكله كلها أتت كصدى للمشاكل السياسية ، وأن الفرق الكلامية هي في حقيقة الأمر فرق سياسية ، تأخذ العقيدة كسلاح ايديولوجي في مجتمع تحركه العقيدة وهي ايديولوجية العصر .

ومهمة عصرنا هو كشف القناع وتحويل علم أصول الدين إلى

ايديولوجية ثورية تأخذ في اعتبارها وحدة الأمة ومصلحة جماهير المسلمين .

١١ ـ التاريخ :

وبعد أن كانت الفرق الدينية تمثل علماً مستقلاً هو علم الخلاف وله مؤلفاته الخاصة وهي مصنفات الفرق ، بالإضافة الى علم العقائد الإسلامية والمصنفات الكلامية ، فإن التداخل بين النوعين حدث في البداية ، فظهرت الفرق من خلال الموضوعات ، كما ظهرت الموضوعات من خلال الفرق . ولكن ابتداء من القرن الخامس حتى الثامن ، تحولت الفرق الدينية إلى موضوع يلحق بالإمامة في كتب علم الكلام المتأخر مثل « الاقتصاد في الاعتقاد » للغزالي ، و« أصول الدين للبغدادي » ، و« المواقف » للايجي . وكان من الطبيعي أن يكون هذا الموضوع ملحقاً بالإمامة ، لأنه يصف تاريخ الأمة الإسلامية ونشأة فرقها الدينية وكيفية تحول وحدة الفكر إلى كثرة العقائد . فهو يمثل التاريخ العقائدي للأمة الإسلامية من أجل الحفاظ على وحدتها الفكرية والحكم على هذه الفرق « الضالة » ومعرفة أحكامها . يسميه الغزالي « في بيان من يجب تكفيره من الفرق » ، ويسميه البغدادي « بيان أحكام الكفر وأهل الأهواء والبدع » ويجعله الايجي مجرد « تذييل في ذكر الفرق » ويذكر في آخرها الفرقة الناجية على طريقة كتب الفرق حين تحصر الفرق في ثلاث وسبعين فرقة ، وتكون الناجية هي الأخيرة منها .

وقد انتقلت وحدة الأمة إلى تعدد فرقها في ست دوائر متداخلة ، مركزها أئمة الدين في علم الكلام ، وأوسعها الكفرة الذين لا يؤخذ منهم الجزية . جذعها الفرقة الناحية وهم المتكلمون من أهل السلف ، وفروعها هم أهل الكفر والأهواء والبدع .

١ ـ اول متكلمي أهل السنة من الصحابة هو علي بن أبي طالب لمناظرته الخوارج في مسائل الوعد والوعيد ومناظرته القدرية في القدر

والقضاء والمشيئة والاستطاعة ، وعبد الله بن عمر في كلامه على القدرية وبراءته منهم . وأول متكلمي أهل السنة من التابعين عمر بن عبد العزيز ، وله رسالة في الرد على القدرية ، ثم زيد بن علي بن الحسين ، وله كتاب في الرد على القدرية ، ثم الحسن البصري وله رسالة في ذم القدرية ، ثم الشعبي وكان من أشد الناس على القدرية ، ثم الزهري وهو الذي أفتى عبد الملك بن مروان بدماء القدرية ، ثم جعفر بن محمد الصادق وله كتاب في الرد على القدرية ، وأخر في الرد على الخوارج ، ورسالة في الرد على غلاة الروافض: وأول متكلميهم من الفقهاء ابو حنيفة وله «الفقه الاكبر» في الرد على القدرية ورسالة لنصرة أهل السنة، واتهم صاحبه أبو يوسف المعتزلة بأنهم زنادقة . ثم الشافعي وله كتاب في تصحيح النبوة والرد على البراهمة ، وآخر في الرد على أهل الأهواء . ثم صاحبه المريسي الذي كفر المعتزلة في خلق الأفعال . ثم تلاميذ الشافعي مثل الحارث بن أسد المحاسبي وأبي علي الكرابيسي، وحرمله البويطي ، وداود الاصبهاني . ثم داود الظاهري وابنه أبو بكر وأبو العباس ابن شريح ، ومن متكلمي أهل السنة أيام المأمون ، عبد الله بن سعيد التميمي ، ومن تلاميذه عبد العزيز المكي وابن الفضل البجلي والجنيد . ثم أتى أبو اسماعيل الاشعري فنصر السنة ، ومن تلاميذه أبو الحسن الباهلي وأبو عبد الله مجاهد وأبو بكر الباقلاني ومحمد بن الحسين بن فورك وأبو اسحق ابراهيم بن محسن المهراني ، وأبو الحسن علي بن مهدي الطبري ، وأبو عبد الله الحسين بن محسن البزازي ، وأبو علي الثقفي ، وأبو العباس القلانسي . وهم جميعاً يمثلون الفرقة الناجية . وقد كان لهم دور في تكفير الخصوم ، يتعاونون مع السلطان ويصدرون الفتاوى بالكفر ، وكان البعض منهم يعتقد ببعض مقالات خلق القرآن مثل المريسي. وكان الهجوم كله على القدرية الذين كانوا يمثلون مع الشيعة والخوارج المعارضة السياسية للدولة الأموية التي رعت متكلمي أهل السنة واستخدمتهم كسلاح عقائدي ضد الخصوم السياسيين .

ثم يوضع هؤلاء كلهم مع علماء الفقه والحديث والاسناد والتصوف والارشاد والنحو واللغة لبيان أحكام العلماء والأئمة ، ومما يدل على وحدة العلوم الاسلامية داخل وحدة الحضارة الإسلامية ، وأن علماء الأمة وأئمتها هم مركز الحضارة ومحور التاريخ .

٢ ـ وعلى النقيض من متكلمي أهل السنة من الصحابة والتابعين والفقهاء وأهل السنة هم متكلمو الفرق «أهل الأهواء والبدع»، يذكر الغزالي المعتزلة والمشبهة والفرق كلها دون إحصاء ، ويذكر الايجي سبعا منها : المعتزلة ، والشيعة ، والخوارج ، والمرجئة ، والنجارية ، والجبرية ، والمشبهة بالاضافة إلى الفرقة الناجية . ويذكر البغدادي ثمانية منها وهي : الباطنية ، الغلاة من الروافض ، الخوارج والشراة ، الجهمية ، النجارية ، المعتزلة والقدرية ، المجسمة والمشبهة ، البكرية والضرارية . فالباطنية خالفت المسلمين في التوحيد والنبوات وتأويل الأثار والآيات . فالله هو الأول الذي خلق الثاني وكلاهما مدبران للكون ، وأنكروا المعجزات ونزول الملائكة من السماء وأوّلوها ، واعتبروا الأنبياء ساسة وزعماء ، وأوّلوا أركان الاسلام الخمسة ، وهم أقرب إلى الكفرة منهم إلى أهل الأهواء . فهم مثل المجوس عند البعض تؤخذ منهم الجزية وتحرم ذبائحهم ونكاحهم . ومثل المرتدين ، عند البعض الآخر ، إما التوبة أو القتل . أما غلاة الروافض مثل البيانية والمغيرية والمنصورية والخطابية والسبائية والكاملية واتباع عبد الله بن معاوية واتباع المقنع ، فإنهم يدَّعون أن الله على صورة انسان ، فحكمهم مثل حكم أهل الردة . أما الخوارج والشراة مثل الحكمة الأولى والأزارقة والنجدات والميمونية واليزيدية ، فإنهم يجمعون على أن مخالفيهم كفرة أو مشركون . وحكمهم أيضاً حكم المرتدين. أما الجهمية فإنهم يقولون بالجبر ولكنهم كفرة لقولهم بفناء الجنة والنار وبحدوث علم الله . أما النجارية فإنهم يقولون بخلق القرآن وبنفي الصفات وبنفي الرؤية ، وبالتالي فهم كفرة . أما المعتزلة القدرية فهم كفرة جميعاً عند أهل السلف ، فقد قال

واصـل بن عطاء بخلق الأفعـال للعباد وبـالمنزلـة بين المنـزلتين وشـك مـع عمرو بن عبيد في شهادة الصحابة . وقال أبو الهذيل بفناء مقدورات الله . أما النظام فقد نفى نهاية الجزء وأنكر علم الله بـالجزئيـات وقال بـأن الانســان هو الـروح ، وأن الأعراض حـركـات من جنس واحـد ، وقـال بالطفرة ، وادعى حشر الحيوانات إلى الجنة ، وقـال معمر بـأن الله لم يخلق الأعراض بل خلق الأجسام فقط ، ووصف الانسان بمـا يوصف بـه الله . وقال بشر بن المعتمر إن الانسان يخلق الأعراض عن طريق التوليد . وقال ثمام ة والنظام إن المعارف كلها ضرورية ، وزعم الجبائي أن الله مطيع عباده إذا فعل مرادهم . وحكمهم جميعاً حكم المرتدين . أما المحجة والمشبهة فقد شبهوا الله بصورة انسان مثـل البيانية والغيريـة والجواربيـة والهشاميـة والخطابية والرزامية والكرامية . أما البكرية فقالت بأن الله يُرى يوم القيامة في صورة يخلقها ، كما قالت الضرارية إن الله يُرى بحاسة زائدة ، وقد أجاز أهل السلف مبايعـة أهل الأهـواء في البياعات والعقود وأوجبـوا قتلهم إن امتنعـوا عن التوبـة على السلطان . ولكن لا يحـل أكل ذبـائحهم ولا يجوز نكـاحهم ، ولا يـرثـو أهل السنـة . ورد مالـك وأبو حنيفـة شهـادتهم ، وأوجب الفقهـاء إعادة الصـلاة إذا مـا تمت وراءهم . ودارهم دار حـرب وكفر . والحقيقة أن معظم هذه المسائل قد اندثرت ، ولم يعد هناك من يقول بها . وإذا كان فيها البقية ، فهي اجتهادات تخطىء وتصيب ولا يجوز قتل احد لفكرة او لرأي . بل إننا أحوج الآن إلى الاجتهـاد واعمال النـظر حتى نخرج عن التقليد ويفكر الناس .

٣ ـ أما المرتدون فإنهم يستتابون ، فإن امتنعوا قتلوا . وعند أبي حنيفة لا تقتل المرأة المرتدة . وأجمعوا على أنه لا يحل ذبيحة المرتد ولا نكاحه ولا دية ولا قصاص على قاتله . وهي مسألة قديمة انعدم وجودها الآن ، إلا فيما ندر . والارتداد يعني هنا الرجوع إلى مرحلة سابقـة للوحي ، وإنكـار التقدم والرغبة في العودة الى الوراء . ويمكن للحس والمشاهدة والعقل إثبات

تطور الوحي وارتقاء النبوة ، وأن آخر مراحلها هي اكمل المراحل .

٤ ـ أما من لم تبلغهم دعوة الإسلام ، فإنهم إن كانوا مصاحبين لدليل العقل من حدوث العالم وتوحيد صانعه وصفاته ، فإنهم كالمسلمين . عليهم أو يُدعَوْا إلى الإسلام ، فإن امتنعوا ولم يكونوا على أحد شرائع أهل الكتاب ، صاروا كالوثنيـة ، وإن كانوا أهل كتاب قبلت منهم الجزية ، ولا يجوز قتلهم إلا بعد دعوتهم إلى الإسلام . فإذا قتل المسلم واحداً منهم تكون عليه الدية عند الشافعي ، ولا دية عليه عند أبي حنيفة . والحقيقة أنها مسألة افتراضية خالصة ، ولا يـوجد أحـد لم يصله خبر الإسـلام . بعض القبائل تعيش على الفطرة وهي مسؤولية المسلمين في إبلاغهم الرسالة .

٥ ـ أما من تُقبل منهم الجزية فهم أربعة أصناف : أولاً ـ الصابئة لأنها تقول بحدوث العالم وتثبت صانعه ، ثانياً ـ اليهود وكل فرقهم تنكر نبوة محمد باستثناء العيسوية حيث أثبتتها للعرب وحدهم . ثالثاً ـ النصارى وقد ضلوا في التوحيد . رابعاً ـ المجوس وقد ضلوا في اثبات الهين . تجوز ديته عند ابي حنيفة ولا تجوز عند الشافعي . والحقيقة أن هذا الأمر كان والإسلام في قوته ودولته قائمة وقد تغير الحال وأصبح أهل الكتاب أقوى من المسلمين . وعلى المسلمين توحيد أمتهم وتكوين دولتهم .

٦ ـ أمـا الكفرة الـذين لا تؤخذ منهم الجـزية فهم عـدة أصنـاف : السوفسطائية الذين ينكرون الحقائق ، والدهرية الذين قالوا بقدم العالم ، والسمنية الذين ابطلوا النظر والاستدلال ، وأصحاب الهيـولى الذين قـالوا بقـدم المادة ، وأصحـاب الطبـائع الـذين قالـوا بقـدم العنـاصر الأربعة ، والفـلاسفة الـذين قالـوا بقدم العـالم ، وكفرة المنجمين الـذين قالـوا بقدم الأفعال ، وعبدة الانسان ، وعبدة الرأس ، وعبدة الملائكة ، والحلولية ، وأهـل التناسـخ ، والخرمـدينية القـائلون بالإبـاحة وفقـاً للطبع ، والبـاطنية القائلون بتأويـل الشرائـع على وفق مـذهب المجوس حتى تعـود دولتهم ،

والبراهمة الذين انكروا النبوات . هؤلاء الكفرة لا تقبل منهم الجزية ولا تحل ذبائحهم ولا نكاح نسائهم . يُستتابون أو يقتلوا إذا امتنعوا في دار الإسلام ، ويحاربون إذا كانوا في دار الحرب ، ولا دية ولا قصاص لهم . والحقيقة أن كل هذه المذاهب قديمة لم يعد لها وجود على هذا النحو إلا من بعض الآراء العلمية التي تخضع للعلم والبرهان . والمسلمون اليوم في حالة ركود وتخلف وضعف . لا يمكنهم محاربة أهل الملل والنحل . كما أن تقدمهم مرهون بالاطلاع على المذاهب القديمة والمعاصرة . فالأولى عدم تكفير أحد ، والدعوة الى الإسلام بالبرهان والاعلان عن التوحيد واظهار مآثره في حياة المسلمين . فالكل بشر ، ولكل مجتهد حياة وفكر على قدم المساواة مع كل فرد آخر .

مهمة المسلمين اليوم عدم تكفير أحد ، والعودة إلى وحدة الأمة عن طريق الوحدة الفكرية ، وذلك بعقد الحوار بين اتجاهاتها المختلفة وبالتالي لا يكون التاريخ انهياراً طبقاً لحديث « خير القرون قرني » أو ادانة لكل اجتهاد ورأي طبقاً لحديث الفرقة الناجية . ولكنه يكون ارتقاء أو تقدماً وتجديداً للعقيدة وقبول كل الآراء ما دامت مدعمة بالدليل والبرهان .

وإذا كانت الظروف القديمة قد تغيرت ، وكانت الآراء والمذاهب صدى لهذه الظروف ، فإن ظروفنا الحالية وحياة المسلمين الآن ، جديرة بتوليد فكر جديد حتى تظهر العقيدة الإسلامية في مواجهة مشاكل المسلمين الحالية من تخلف واستعمار . وبالتالي تتحول العقيدة الإسلامية إلى تقدم في مواجهة التخلف ، والى تحرر في مواجهة الاستعمار ، وإلى عدالة اجتماعية في مواجهة التفاوت الطبقي ، وإلى توحيد للأمة في مواجهة تفككها . حينئذ يصبح « علم التوحيد » هو علم نهضة المسلمين ، وتصبح العقيدة الإسلامية هي الايديولوجية الثورية لجماهير المسلمين .

علم اصول الفقه

مقدمة : تعريفه ومصنفاته وبناؤه :

علم أصول الفقه هو علم استنباط الأحكام الشرعية عن أدلتها اليقينية ، وقد تم تعريف العلم من قبل في علم أصول الدين هل هو ضروري أم مكتسب ، يقيني أو ظني ، جازم أو غير جازم . ومطلق التعريف للشيء قد يكون حقيقياً عن طريق تعريف الماهيات الحقيقية أو اسمياً عن طريق الماهيات الاعتبارية . ويقبل علماء الأصول في نهاية الأمر التعريف المنطقي للعلم ، وهو أن العلم أما تصور أو تصديق ، والتصور ينال بالحد والتصديق ينال بالبرهان . والأصل لغة هوما ينبني عليه الشيء ، واصطلاحاً هو القاعدة الكلية . والفقه لغة هو الفهم ، واصطلاحاً العلم بالأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية بالاستدلال ، وهو خلاف علم اصول الدين الذي يتناول أصول العقيدة النظرية من أجل تنزيه الله ذاتاً وصفاتٍ وأفعالاً . وهو أيضاً غير « علم الخلاف » الذي يرصد خلاف الفقهاء في الأصول والفروع ، كما أنه غير « علم الفقه » الذي يبوب الأحكام العملية دون استنباطها من أدلتها الشرعية بل اعتماداً على النقل وحده .

وموضوعه الأعراض الذاتية للأدلة والأحكام من حيث إثبات الأدلة للأحكام وثبوت الأحكام بالأدلة ، بمعنى أن جميع مسائل هذا العلم هي الاثبات أو الثبوت .

وفائدته العلم بأحكام الله قطعاً أو ظناً ، وهي غاية شريفة ، إن نالها الانسان نال السعادة في الدنيا والآخرة .

وتستمد أدلته من ثلاثة علوم . الأول علم الكلام لتوقف الأدلة الشرعية على بعض المسائل الكلامية مثل الأفعال والحسن والقبح . ويطلق على الله في هذا العلم اسم « الشارع » أي واضع الشريعة احترازاً من الدخول في مسائل الذات والصفات والأفعال . والثاني علم اللغة العربية لأن مباحث الألفاظ التي يتم بها فهم الأصول المكتوبة مستمدة من قواعد اللغة العربية ، والتي هي أيضاً شرط التفسير والفهم الصحيح للنصوص الدينية . والثالث الأحكام الشرعية من حيث تصورها ، لأن المقصود اثباتها أو نفيها، أي علم الفقه. وقد اشترط الغزالي في مقدمة «المستصفى» المنطق ، فمن لا منطق له لا ثقة له بعلمه والحقيقة أن علم أصول الفقه له منطقه الخاص الأعم والاشمل من المنطق الصوري . هذا بالإضافة الى أن المنطق آلة لكل العلوم وليس لعلم أصول الفقه وحده .

ومصنفاته كثيرة . والمخطوط منها أكثر من المطبوع . والخلاف فيه بين المذاهب الفقهية الأربعة لا يظهر كثيراً فيها نظراً لوجودها في علم مستقل هو « علم الخلاف » . ويكاد يجمع العلماء على أن الشافعي (٢٠٤هـ) هو واضع علم الأصول في املائه العظيم « الرسالة » والتي يظهر فيها علم أصول الفقه وهو ينشأ من داخل البيئة الإسلامية نشأة تلقائية ، وظهور مصطلحات العلم وموضوعاته ومشاكله دون أدنى أثر خارجي ، وارتباط العلم باللغة العربية ورفض المنطق اليوناني باعتباره وثيق الصلة باللغة اليونانية . ثم كتب الدبوس (٤٣٠هـ) « تقويم الأدلة » ، و«تأسيس النظر » يبدو فيها أصول الفقه ابداعاً إسلامياً خالصاً . ثم كتب أبو الحسن البصري (٤٣٠هـ) « المعتمد في أصول الفقه» وهو المؤلف الوحيد في علم أصول الفقه الاعتزالي ، بعد أن ساد الاشاعرة معظم مصنفات هذا العلم .

ثم كتب ابن حزم (٤٥٦هـ) «الإحكام في أصول الأحكام» بلغة حماسية خطابية وبأسلوب يغلب عليه النقد، وبموقف رفض للاجماع العام وقبول لإجماع الصحابة وحدهم ورفض للتعليل والقياس في كل أشكاله من استحسان واستصحاب واستصلاح. وهو يمثل أصول الفقه الظاهري. ثم صنف إمام الحرمين الجويني (٤٧٨هـ) كتابه الضخم «البرهان» وكتاباً أصغر «الدرقات» حيث تبدأ المادة الأصولية في التجميع التلقائي في بناء رباعي. ثم كتب البزدودي (هـ) كشف الأسرار «والمعروف باسم «أصول البزدوي تغلب عليه تحليل المبادىء اللغوية ويكرر المادة السابقة. ثم صنف السرخسي (٤٨٣هـ) ما يعرف باسم «أصول السرخسي» ممثلاً لأصول الفقه الحنفي. ثم كتب الغزالي (٥٠٥هـ) «المستصفي في علم أصول الفقه» يجدد فيه بناء العلم الرباعي ويحاجج المعتزلة وأصول الفقه العقلي بالرغم من مقدمته الطويلة عن المنطق كمقدمة لعلم الأصول. وكان الغزالي قد كتب من قبل «تهذيب الأصول» مطولاً، و«المتحول» مختصراً. ثم كتب الرازي (٦٠٦هـ) «المحصول» والساعاتي (٦١٤هـ) «بدائع النظام» والبيضاوي (٦١٥هـ) «منهاج الوصول» يجمع فيه مادة العلم ويزيد عليها. وقد قام الأنصاري (٧٧٢هـ) بشرحه في «نهاية السؤال». ثم كتب الأموي (٦٣١هـ) «الاحكام في أصول الأحكام» يحتوي على مادة أصولية غنية ويضم كثيراً من النصوص القديمة. ثم كتب القرافي (٦٨٤ هـ) «أنور البروق في أنواء الفروق» وكذلك «الذخيرة». كما كتب النسفي (٧١٠هـ) «المنار» يكرر المادة القديمة دون ادخال أي تعديل عليها. ثم كتب ابن القيم (٧٥١هـ) «أعلام الموقعين» يغلب عليه الفقه ويختلط بالأصول. ثم كتب السبكي (٧٧١هـ) «جمع الجوامع» يحاول فيه، كما يبدو من الاسم، الجمع بين المادة القديمة. ثم كتب الشاطبي (٧٩٠هـ) مؤلفه المشهور «الموافقات في أصول الشريعة» يجدد فيه علم أصول الفقه ويقدم فكرة المقاصد، مقاصد الشارع ومقاصد

المكلَّف، ويجعل الوحي منطقاً قصدياً كما يميز بين أحكام الوضع وأحكام التكليف، ويحكم بناء العلم اضافة على بناء القدماء الرباعي. ثم كتب الزركشي (٧٩٤ هـ) «البحر المحيط» موسوعة أصولية ضخمة حوت كل ما قاله القدماء حرصاً عليها من الضياع. ثم صنف ابن الهمام (٨٦١ هـ) «التحرير» كما كتب ابن عبد الشكور (١١١٩ هـ) «مسلم الثبوت» وقد شرحه الأنصاري في «فواتح الرحموت» وكلاهما شرح لنص البهاري (١١١٠ هـ). وأخيراً كتب الشوكاني (١٢٥٥ هـ) «إرشاد الفحول» بصيغة مركزة حتى يمكن الاقلال عن إسهاب عصر الشروح والملخصات خاصة وأن الشوكاني من زعماء الإصلاح اليمني.

وبالإضافة إلى هذه المصنفات الكاملة في علم الأصول، فقد ظهرت أيضاً عدة مصنفات جزئية تحتوي على بعض الموضوعات مثل القياس أو الاجماع أو تنقد المنطق الأرسطي وتضع مكانه أصول الفقه باعتباره المنطق الإسلامي. وقد قام الفقهاء بهذه المهمة، مثل ابن حزم (٤٥٦هـ) في «التقريب في حد المنطق» يعرض فيه للمنطق الأرسطي محتوياً إياه داخل المنطق الإسلامي بالاعتماد على الكتاب والسنة. «ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد» يبطل فيه الأصل الرابع من أصول الشرع. «النبذ في أصول الفقه الظاهري» يلخص فيه ابن حزم «الاحكام» ويهدف إلى هدم القياس. كما ألف ابن تيمية (٧٢٨هـ) «نقد مراتب الاجماع» ينقد فيه كتاب ابن حزم «مراتب الاجماع» يميز فيه بين الاجماع التام والاجماع الناقص، ولا يرفض وجود الخلاف. كما ألف أيضاً «القياس في الشرع الإسلامي» جاعلاً القياس استدلالاً في النص دون أن يكون أصلاً رابعاً مستقلاً عن النص. وكتب أيضاً «نقد المنطق» للرد على المنطق الأرسطي وكذلك «نصيحة أهل الايمان في الرد على منطق اليونان» وقد لخصه السيوطي (هـ) في «صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام»

لافساح المجال للمنطق الإسلامي في أصول الفقه . كما كتب ابن القيم (٧٥١هـ) « القياس في الشرع الإسلامي » مضيفاً على كتاب ابن تيمية، بعض الأمثلة الفقهية . ثم انتهى التأليف في علم أصول الفقه ، وتحول إلى كتب جامعية أو أزهرية تكرر القدماء دون أية إضافة جديدة. حتى ظهور « مناهج التفسير ، محاولة في علم أصول الفقه باللغة الفرنسية ، لمؤلف هذا المقال عام ١٣٨٥هـ (١٩٦٥م) معيداً بناء العلم كنظرية في الشعور : الشعور التاريخي ، الشعور التأملي ، الشعور العملي .

وقد تطور بناء العلم ابتداء من « الرسالة » للشافعي ، حتى أخذ العلم بناءه الرباعي . وقد غلب على معظم المصنفات مجرد عرض المادة على طريقة القدماء مثل الكلام في كذا أو القول في كذا، كما هو الحال في « اللمع » للشيرازي (٤٧٦هـ) . ثم تحولت هذه المادة في ابواب وفصول وأقسام وكتب . سبعة من «إرشاد الفحول» للشوكاني، واثنا عشر في « المنخول » للغزالي، وأربعة عشر في « أصول السرخسي » ، وعشرون في أصول القرافي ، وأربعون في « الأحكام » لابن حزم . ولكن فرض البناء الرباعي على مادة أصول الفقه في « المستصفى » للغزالي، وفي « الأحكام » للآمدي ، وفي « الموافقات » للشاطبي . وتختلف المقدمات فيما بينها بين المنطق واللغة . فالأحكام الشرعية تأتي أولاً ثم الأدلة الشرعية ثانياً ثم طرق الاستدلال ثالثاً ، وأخيراً أحكام الاجتهاد والتقليد والمفتي والمستفتي والتعارض والتراجيح . ولما كانت الأحكام الشرعية هي الثمرة ، فالأقرب ان تأتي في النهاية كما فعل السرخسي . ولما كانت الأدلة الشرعية هي الوحي ذاته الذي منه تأتي الثمرة ، كان من الأفضل أن يأتي في البداية . أما طرق الاستدلال فمكانها الطبيعي في الوسط . ولما كان علم أصول الفقه منهجاً يصف أفعال المكلفين ومقاصدهم كما يصف الوحي ذاته باعتباره مقصداً ، فرض التقسيم الكلامي نفسه ابتداء من الشعور . فأصبح لدينا أولاً « الشعور التاريخي » ووظيفته ضمان صحة نصوص الوحي في التاريخ .

ثانياً «الشعور التأملي» ووظيفته فهم نصوص الوحي وتفسيرها ابتداء من قواعد اللغة وأسباب النزول . ثالثاً « الشعور العملي » ووظيفته تطبيق أحكام الشرع في العالم وتحقيق مقاصد الوحي في التاريخ .

أولاً : الشعور التاريخي (الأدلة الأربعة) :

الشعور التاريخي هو شعور الراوي الذي وظيفته ضمان صحة نصوص الوحي في التاريخ . ومناهج الرواية نوعان : الأول منهج النقل المكتوب، والثاني منهج النقل الشفاهي . وعن طريق منهج النقل المكتوب أتى القرآن ، وعن طريق منهج النقل الشفاهي رُوت السنة . والقرآن والسنة أول مصدرين كتابيين للأحكام .

وقد عرض الأصوليون القدماء للكتاب أو القرآن كأصل أو دليل أول . وعرضوا لعدة مسائل جزئية مثل الزيادة والنقصان في النص أو قراءة النص ، أو هل البسملة جزء من القرآن أم لا ، وهي كلها مسائل قتلها القدماء بحثاً، فقد كانوا أقرب إلى عهد التدوين . وقد جمع القرآن ساعة نزول الوحي وقورنت المصاحف بعضها مع البعض الآخر ، وأصبح مصحف عثمان هو الذي ينقله الناس جيلاً عن جيل حتى الآن ، إلى آخر ما هو معروف في علوم القرآن مثل « الاتقان للسيوطي أو « كتاب المصاحف » للسجستاني . ولديهم تحديد القرآن بانه كلام الله القديم القائم بذاته ، لأن هذه مسألة كلامية تخرج عن علم أصول الفقه . ولكن حده هو ما نقل إلينا بين دفتي المصحف على الأحرف السبعة المشهورة نقلاً متواتراً . والبسملة آية من القرآن .والخلاف في كونها آية من كل سورة،ومال الشافعي إلى اثبات ذلك . والقرآن يشتمل على الحقيقة والمجاز وهو عربي

اللسان لا عجمة فيه . والكلمات الأعجمية فيه قد تم تعريبها من قبل . ويشتمل أيضاً على المحكم والمتشابه ، والظاهر والمؤول وهي كلها أبحاث لغوية من مباحث الألفاظ . ولكن المسألة التي غلبت على القدماء وهم يعرضون للأصل الأول هي مسألة النسخ . والنسخ يعني لغةً الرفع أو الإزالة ، وإصطلاحاً « الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه » لأن ورود الحكم ابتداء لا يكون نسخاً بل مزيلاً لبراءة الذمة . ولا بد من وجود فترة زمنية بين الحكمين وإلا كان الحكم اللاحق بياناً للحكم السابق . والنسخ ممكن وواقع في الكتاب ، لأن الحسن والقبح من الله عند الاشاعرة ، ولأن شريعة الإسلام ناسخة لشريعة موسى وشريعة عيسى . والنسخ ممكن حتى قبل التمكن من الامتثال خلافاً للمعتزلة . ويجوز لبعض العبادة أو شرطها أو سنة من سننها ، ولا يكون نسخاً لأصل العبادة . والزيادة على النص نسخ عند البعض وليست نسخاً عن البعض الآخر . وليس من شرط النسخ اثبات بدل غير المنسوخ ، ولو أنه عند البعض يستحيل ، نظراً لانتفاء الحكمة . ويجوز النسخ بالأخف ولا يجوز بالأثقل سمعاً عند فريق وعقلاً عند فريق آخر . ولا بد من تبليغ الناسخ ، لأن النسخ لا يثبت في حق من لا يبلغه .

وأركان النسخ أربعة : النسخ والناسخ ، والمنسوخ ، والمنسوخ عنه . فإذا كان النسخ هو الرفع أو الإزالة ، فالناسخ هو الله ، والمنسوخ هو الحكم المرفوع والمنسوخ عنه هو المكلف . وللنسخ شروط أربعة : أن يكون المنسوخ حكماً شرعياً لا عقلياً أصلياً كبراءة الذمة ، وأن يكون النسخ بخطاب وليس بموت المكلّف ، وألا يكون حكم الخطاب المرفوع مقيداً بوقت ، وأن يكون الخطاب الناسخ متراخياً . وما من حكم شرعي إلا وهو قابل للنسخ ، خلافاً للمعتزلة لقولها بالحسن والقبح العقليين فلا يمكن نسخ معرفة الله والعدل ، وشكر المنعم . ويمكن نسخ تلاوة آية

دون حكمها ،أو نسخ حكمها دون تلاوتها ، أو نسخهما معاً . ويجوز نسخ القرآن بالسنة ، والسنة بالقرآن فكلاهما من الله . ولكن الإجماع لا ينسخ ، إذ لا نسخ بعد انقطاع الوحي . أما السنة فالمتواتر منها ينسخ المتواتر ، والآحاد ينسخ الآحاد ، واختلف الناس في جواز نسخ المتواتر بالآحاد ، جوزه البعض ومنعه البعض الآخر . وقد منع الخوارج نسخ القرآن بالخبر المتواتر ، وجوزه الشافعي . ولا يجوز نسخ النص القاطع المتواتر بالقياس بالظن، والاجتهاد على اختلاف مراتبه . كما لا يجوز نسخ حكم بقول الصحابي لأنه ليس أصلاً . ويُعرف تاريخ النسخ عندما يتناقض نصان فيكون المتأخر ناسخاً للمتقدم . كما يُعرف بعدة قرائن منها أن يكون في اللفظ ما يدل عليه ، أو أن تجمع الأمة على الناسخ والمنسوخ ، أو أن يذكر الراوي التاريخ .

والحقيقة أن النسخ في القرآن يدل على وجود الوحي في الزمان وتغيره طبقاً للأهلية والقدرة وتبعيته لمدى الرضى الفردي والاجتماعي في التاريخ . الوحي ليس خارج الزمان ، ثابتاً لا يتغير بل داخل الزمان يتطور بتطوره . ليس هدف الوحي هو مجرد الإعلان عنه كشعار بلا مضمون ، أو تحقيقه دون وعي بالزمان فيفشل ، بل تطبيقه في الزمان ونجاحه في التاريخ طبقاً لقدرات الفرد والجماعة .

والأصل الثاني هو السنة . ولفظ السنة أوسع من الحديث، فالسنة قول وفعل وإقرار ، والحديث هو القول فحسب . وصدق الرسول بالمعجزة أو بالإعجاز ليس موضوعاً لأصول الفقه ، بل يدخل في موضوع النبوة في علم أصول الدين . والسنة القولية أو الحديث تنقسم إلى ثلاثة أجزاء : أولاً ـ الفاظ الصحابة التي يبدأون بها الرواية ، ثانياً ـ السند ، ثالثاً ـ المتن .

وألفاظ الصحابة على خمس مراتب :الأولى وهي أقواها ، يقول الصحابي سمعت أو أخبرني أو حدثني ، وهذه لا يتطرق إليها احتمال

الخطأ . الثانية ، قال رسول الله أو أخبر أو حدث ، وتحتوي هذه الصيغة على احتمال واحد للخطأ، لأن الأستماع قد لا يكون مباشراً. الثالثة،أمر رسول الله أو نهي، وهي صيغة يتطرق إليها بالإضافة إلى الاحتمال الأول للخطأ احتمال آخر، وهو أن صيغة الأمر قد لا تكون أمراً. والرابعة، أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا ويتطرق إليه بالاضافة الى الاحتمالات السابقة ، احتمال آخر، وهو أن الأمر قد لا يكون هو الرسول. والخامسة، كانوا يفعلون، ويتطرق إليه بالاضافة إلى احتمالات الخطأ السابقة ، إحتمال آخر وهو احتمال ، أن يكون الفعل قد تم ليس في زمن الرسول .

وينقسم السند إلى نوعين : المتواتر والآحاد .

والتواتر يفيد العلم خلافاً للسمنية الذين حصروا العلوم كلها في المعارف الحسية ، كما أن الكعبي اعتبر العلم الذي يفيده التواتر ، علماً نظرياً لا تؤخذ منه الأحكام . وللتواتر شروط أربعة : الاخبار عن علم لا عن ظن ، استناد هذا العلم إلى محسوس ، مسوّاة الطرفين والوسط (تجانس انتشار الرواية في الزمان) ، والعدد الكافي الذي به يحصل اليقين دون تحديد له بثلاثة مخبرين ، كأقل للجمع كما هو الحال عند البعض . ولا يشترط فيه العدد الذي لا يُحصر واختلاف الانساب ، أو أن يكونوا أولياء مؤمنين ، أو ألا يكونوا محمولين بالسيف على الرواية ، أو أن يكون الإمام المعصوم بينهم ، كما تطالب الرافضة .

والمتواتر هو الخبر الذي يجب تصديقه بالاضافة الى ما أخبر الله به وخبر الرسول وما أخبرت به الأمة اذ ثبت عصمتها ، وكل ما يوافق ما أخبر به الله أو الرسول أو الأمة ، وكل ما أخبر به المخبرون أمام الرسول وأقرهم عليه ، وكل ما أخبر به أمام جماعة سكتت عن تكذيبه . وذلك في مقابل الخبر الذي يجب تكذيبه، مثل ما يُعرف خلافة بضرورة العقل أو الحس أو التواتر ، وما خالف النص القاطع من الكتاب والسنة أو إجماع الأمة ، أو ما

خرج بتكذيبه الجمع الغفير . وما سوى ذلك خبر يجب التوقف فيه .

أما الآحاد،فإنه يفيد اليقين في العمل والظن في النظر على عكس المتواتر الذي يفيد اليقين في النظر والعمل على السواء . والآحاد هو كل خبر لا يستوفي شروط التواتر ، وليس بالضرورة خبراً ينقله راوٍ واحد . والتعبد به واقع سمعاً لا عقلاً ، خلافاً لجماهير القدرية ومن تابعهم من أهل الظاهر بتحريمهم العمل به سمعا . ولما وجب العمل بخبر الواحد ، فإن شروطه ليست فيه ، كما هو الحال في التواتر ، بل في الراوي وصفته . فيجب أن يكون الراوي مكلفاً عدلاً مسلماً ، ضابطاً ، منفرداً كان أو مع غيره . فلا تقبل رواية الصبي أو المغفل أو الكافر والفاسق . فالتكليف والإسلام والعدالة والضبط شروط في الرواية والشهادة ، لأن الراوي شاهد على ما يسمع ويرى . أما الحرية ، والذكورة ، والبصر ، والقرابة ، والعدد ، والعداوة ، فهي تؤثر في الشهادة لا في الرواية .

وزيادة في ضبط الرواة ، فقد وضع علماء الأصول علماً آخر هو علم الجرح والتعديل أو علم نقد الرجال أو ميزان الاعتدال ، معتمدين فيه على علم الحديث،من أجل تقييم رواة الحديث إيجاباً وهو التعديل،أم سلباً وهو التجريح . ولا يشترط عدد معين للمزكين ، ولكن يُشترط ذكر سبب الجرح والتعديل . وتتم التزكية نفسها بأربعة أشياء : بالقول أو بالرواية عنه، أو بالعمل بخبره، أو بالحكم بشهادته ، وأعلاها القول . والصحابة عدول تجوز الرواية عنهم بإجماع الأمة . ولا يجوز تكفير أحد منهم أو تفسيقهم كما يفعل أهل الأهواء .

ومستند الراوي وضبطه خمسة أمور : قراءة الشيخ عليه ، وقراءته على الشيخ ، وإجازة الشيخ له أن يروي عنه ، ومناولة الشيخ له مسنده ، والاعتماد على خط الشيخ والتعرف عليه ثم القراءة منه . ولا يجوز للراوي أن يروي عن شك .

وإنفراد الثقة بزيادة في الحـديث مقبول عنـد الجمهور ، سواء كانت الزيادة لفظاً أو معنى . ولكن رواية بعض الخبـر ممتنعة عنـد أكثر من منـع النقل بالمعنى ، لأن نقـل الحديث بـالمعنى دون اللفظ، حرام عـلى الجاهـل بمواقع الخطاب ودقائق الألفاظ . والحديث المرسل مقبـول عند مـالك وأبي حنيفة والجمهور ، ومردود عند الشافعي والقاضي ابي بكر الباقلاني ، وهو الأصح ، والمرسل هو أن يقول الراوي قال الرسول دون أن يعاصره. وخبر الواحد فيما تعم به البلوى مقبول خلافاً للكرخي وبعض أصحاب الرأي ، لأن كل ما رواه العدل يجب قبوله .

يبدو من هذا التحليل للأخبار ولعمل الرواة،مناهج النقل التاريخي التي وضعها المسلمون ، والتي سبقوا فيها الغربيين الذين انتبهوا لذلك منذ القرن الماضي فحسب . بل إن هذه المناهج هي التي كانت وراء نشأة علم النقد التاريخي للكتب المقدسة في الغرب بعد أن تعرف عليها المستشرقون .

إذا كان الأصل الأول والثاني ، أي الكتاب والسنـة ، وحي مكتوب من عند الله ، فإن الأصلين الثالث والرابع أي الإجماع والقياس وحي غير مكتوب . فأصل الأحكام كلها واحد وهو كلام الله الملزم . وقـول الرسـول ليس بملزم ولا بحاكم إلا بقدر اخباره عن أحكام الله . والاجماع يدل على السنة كما تدل السنة على حكم الله ؛ أما العقل فإنه لا يدل عـلى الأحكام الشرعية،بل على نفي الأحكام عند انتفاء السمع . فتسمية العقل أصلاً من أصول الأدلة تجوزاً. الوحي إذن على درجات، وحي مباشر من الله، وهو الكتاب ، ووحي تفصيلي من الرسول بتوجيه من الله ، ووحي جماعي من الأمـة ، فالأمـة خليفـة الله ، ووحي فـردي من العقـل مستنـداً إلى وحي الكتاب والسنة والجماعة . الأصلان الأول والثاني يدلان على الوحي المكتوب ، والأصلان الثالث والرابع يدلان على الوحي الحي .

الأصل الثالث إذن هو الإجماع . ويعني اتفاق الأمة الإسـلامية عـلى

أمر من الأمور الدينية . وذهب النظّام إلى أن الإجماع هو كل قول قامت حجته وإن كان قولاً واحداً ، ولم ير الاجماع حجة . وقد اتفقت الأمة على أن الصلوات خمس وأن صوم رمضان واجب . ويمكن معرفة ذلك بمشافهة الأمة ، على الرغم من تباعدها في الأقطار ، وإن لم يكن ذلك يكفي عند الشافعي التواتر . والدليل على إجماع الأمة واستحالة الخطأ عليها من الكتاب والسنة المتواترة والعقل . ولكن لا يمكن اثبات الاجماع بالاجماع . فالقرآن يصف الأمة بأنها وسط، وخير، وتهدى بالحق، وأنها واحدة لا تنازع فيها . والسنة تصفها بأنها لا تجتمع على خطأ أو ضلالة . والعقل يرى أن الصحابة قد أجمعوا على أمور قاطعة ويستحيل عليهم الكذب ، وبالتالي يثبت الاجماع .

ويقوم الاجماع على ركنين : الأول المجمعون والثاني نفس الاجماع فالمجمعون هم الأمة الإسلامية (والتي يسميها القدماء أمة محمد) أي كل مجتهد مقبول الفتوى من أهل الحل والعقد قطعاً ، وليس الأطفال والمجانين والأجنة . ولكن الاشكال في الوسط بين هذين أي العوام المكلفون ، والفقيه غير الأصولي ، والأصولي غير الفقيه ، والمجتهد الفاسق ، والمبتدع ، والناشيء من التابعين إذا قارب رتبة الاجتهاد في عصر الصحابة . ويتصور دخول العوام في الإجماع ، فإن الشريعة بها ما يمكن للعوام ادراكه كالصلوات الخمس ، وهو ما يسمى إجماع الأمة قاطبة . وفي أيامنا هذه تكون العوام احياناً اكثر قدرة على التعبير عن مصالحها، من الخواص المداهنين للحكام . ورب متكلم ونحوي ومفسر ومحدث من الخواص ناقص الآلة في درك الأحكام . أما المبتدع إذا خالف لم ينعقد الاجماع دونه إذا لم يكفر بل هو كمجتهد فاسق . وقد قال قوم أنه لا يعقد إلا بإجماع الصحابة ، كما قال آخرون إنه يعتد باجماع التابعين بعد الصحابة ولكن لا يعتد بخلاف التابعي زمن الصحابة ، ولا يندفع اجماع الصحابة بخلافه ، وكلاهما فاسد . والاجماع من الأكثر ليس بحجة مع مخالفة

الأقل . وقال قوم هو حجة .وقال آخرون إن بلغ عدد الأقل عدد التـواتر ، اندفع الاجماع ، وان نقص فلا يندفع . وعند الاشاعـرة ان العصمة تثبت للأمة كلها . وقد قال مالك الحجة في إجماع أهل المدينة فقط . وقال آخرون المعتبر اجماع أهل الحرمين مكة والمدينة ، والمصرين الكوفة والبصرة نظراً لجمعها كثيراً من أهل الحل والعقد، وهو ليس بصحيح نظراً لانفتاح هذه المدن للخارجين عنها والداخلين إليها . وقد اختلف الأئمة في، هل يشترط أن يبلغ أهل الإجماع عـدد التواتـر ، والأرجح أنـه لا يشترط لا عقـلاً ولا سمعاً. وقد ذهب داود الظاهري وأصحابه من أهل الظاهر كابن حزم، إلى أنـه لا حجة إلا في اجمـاع الصحابـة ، وهو فـاسد لأن الاجمـاع حجـة بالكتاب والسنة والعقل دون اشتراطه بعصر دون عصر .

والركن الثاني هو نفس الاجماع ، أي اتفاق آراء الأمة في مسألة ما في لحظة واحدة ، انقرض عليه العصر أو لم ينقرض ، سواء أفتت عن اجتهاد أو نص مهما كانت الفتوى نطقاً صريحاً . فإذا أفتى بعض الصحـابة بشيء وسكت آخرون ، لم ينعقد الاجمـاع إلا إذا دلت القرائن عـلى أن السكوت يعني اضمار الرضى، وإلا كان السكوت يعني المخالفة والاعتراض. وإذا اتفقت كلمة الأمة ولو في لحظة،انعقد الاجماع ووجبت عصمتهم من الخطأ. وقال قوم إنه لا بد من انقراض العصر وموت الجميع ، وهذا غير صحيح ، لأن الحجة في اتفاقهم لا في موتهم. ويجوز انعقاد الاجماع عن اجتهاد وقياس ويكون حجة ، ومنع ذلك آخرون لأنه لا يمكن اتفاق الخلق في ظن ، ولو أمكن ذلك لتحول الظن إلى يقين والأصح الأول عند الاشاعرة .

أما حكم الإجماع فهو وجوب الاتباع ، وتحريم المخالفة ، والامتناع عن كل ما ينسب الأمة إلى تضييع الحق، والنظر فيما هو خرق ومخالفة وما ليس بمخـالفة . فـإذا اجتمعت الأمة في مسألة عـلى قولـين لم يجـز عنـد البعض احداث قول ثالث والا نسبت إلى الأمة الغفلة وتضييع الحق وجاز ذلك عند

البعض الآخر ، وهو رأي الاشاعرة . وإذا خالف واحد من الأمة أو اثنان ، لم ينعقد الاجماع دونه . وإذا اتفق التابعون على أحد قولي الصحابة ، لم يصر القول الآخر مهجوراً ، ولم يكن الذاهب إليه خارقاً للاجماع ، خلافاً للكرخي والشافعي وجماعة من أصحاب أبي حنيفة وكثير من المعتزلة كالجبائي وابنه. وإذا اختلفت الأمة على قولين ثم رجعوا إلى قول واحد ، صار ما اتفقوا عليه اجماعاً قاطعاً عند من شرط انقراض العصر . والاجماع لا يثبت بخبر الواحد، خلافاً لبعض الفقهاء، وذلك لأن الاجماع دليل قاطع وخبر الواحد لا يعطي إلا الظن. والأخذ بأقل ما قيل ليس تمسكاً بالإجماع ، خلافاً لبعض الفقهاء .

خلاصة القول إن الاجماع دليل على اتفاق الأمة وأخذ مصالح كل عصر في الاعتبار مع اعتبار المخالفة ، كما أنه دليل على وحدة الجماعة وعلى أن مصالح الأمة مصدر للتشريع ، فما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن .

والأصل الرابع يسميه الغزالي دليل العقل والاستصحاب ، وعند البعض الآخر الاجتهاد أو القياس ،ويعني أن العقل قد دلَّ على براءة الذمة عن الواجبات ،وسقوط الحرج عن الخلق قبل بعثة الرسول . فالاستصحاب يعني النفي الأصلي وبراءة الذمة ، فهو يؤدي وظيفة نافية اكثر منها وظيفة مثبتة . كما يعني أيضاً استصحاب العموم الى أن يرد الخصوص، واستصحاب النص إلى أن يرد نسخ ، واستصحاب حكم الشرع على ثبوته ودوامه . ولا حجة في استصحاب الاجماع في محل الخلاف ، خلافاً لبعض الفقهاء . وقد اختلف الفقهاء في أن النافي عليه دليل أم لا . فقال قوم عليه دليل، وقال آخرون ليس عليه دليل . وميز فريق ثالث بين العقليات والشرعيات وأوجبه في الأول دون الثاني .

ولكن الاسم الغالب عليه هو الاجتهاد أو القياس . والاجتهاد من

بذل الجهد ، والقياس وهو تقدير الشيء على مثاله وتسويته به . والقياس هو الأكثر شيوعاً . وفي الاصطلاح حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم ما، أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من حكم أو صفة ، وهو تعريف القاضي أبي بكر ، وقد عرفه بعض الفقهاء بتعريفات عدة مثل : مساواة فرع لأصل في علة الحكم أو زيادته عليه في المعنى المعتبر في الحكم . وعرفه أبو الحسين البصري بأنه تحصيل حكم الأصل في الفروع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد وقيلت أيضاً عدة تعريفات أخرى مثل : إدراج خصوص في عموم ، إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به ، إلحاق المختلف فيه بالمتفق عليه ، استنباط الخفي من الجلي ، حمل الفرع على الأصل ببعض أوصاف الأصل ، حمل الشيء على غيره وإجراء حكم أحدهما على الآخر ، حمل الشيء على الشيء في بعض أحكامه بضرب من الشبه . وكلها تعريفات تشير إلى مباحث الألفاظ وما يؤخذ من اللفظ من حيث المفهوم والمعنى . وهذا الأصل الرابع هو الذي جعله إقبال مبدأ الحركة في الإسلام والذي يناط به التجديد والتغير والتحديث والتطور وتقدم المسلمين ، ففيه يصبح الجهد الانساني طرفاً مع الوحي في التنظير والتشريع . وهو الأصل الذي تحدث عنه مصلحونا منذ القرن الماضي وسموه « إعادة فتح باب الاجتهاد » ، مع أنه لم يغلق أبداً .

وهناك أصول أخرى ليست أصلاً من أصول الشرع عند الشافعية وهي أربعة: شرع من قبلنا ، وقول الصحابي ، والاستحسان ، والاستصلاح . فشرع من قبلنا ما لم يرد نسخ له ليس أصلاً، والنبي لم يكن متعبداً بأي من الشرائع. ولو كان متعبداً بها للزمه البحث عنها ولتعلمها ونقلها . كما أجمعت الأمة على أن شريعة الإسلام ناسخة لما قبلها من الشرائع . أما قول الصحابي ، فقد ذهب البعض إلى أنه حجة مطلقاً ، وذهب آخرون إلى أنه حجة إذا خالف القياس ، وقال فريق بأن الحجة في قوليْ أبي بكر وعمر خاصة ، وقال فريق رابع بأن الحجة في

أقوال الخلفاء الراشدين ، وكلهم في الحقيقة يجوز عليهم السهو والخطأ ، ولم تثبت عصمة أحدهم . بل إنه لا يجوز تقليدهم إلا من العامي ، أما العالم فلا . أما الاستحسان ، فقد قال به أبو حنيفة ورفضه الشافعي بقوله « من استحسن فقد شرع » . والاستحسان هو ما يستحسنه المجتهد بعقله ، أو هو دليل ينقدح في نفس المجتهد ولا تساعده الالفاظ على التعبير عنه ، أو هو العدول بحكم المسألة عن نظائرها بدليل خاص من القرآن أو من السنة . وعند الشافعية ، إن جاز التعبد به عقلاً ، فإنه لا يجوز سمعاً . أما الاستصلاح ، وهو ما يسميه البعض المصالح المرسلة ، فقد اختلف العلماء في جوازه . والمصلحة بالإضافة إلى شهادة الشرع ، ثلاثة أنواع : ما يثبته الشرع ، وما ينفيه الشرع ، وما يتوقف فيه الشرع . وما يثبته الشرع حجة ويرجع إلى القياس ، وهو اقتباس الحكم من معقول النص والاجماع . وما ينفيه الشرع ليس حجة بل يخضع لتغير الأحوال والظروف . وما يتوقف فيه الشرع فهو إما ضرورات أو حاجات أو تحسينات . فإذا كانت المصلحة تعني في اللغة جلب منفعة ودفع مضرة ، فإنها تعني في الشرع ، المحافظة على مقاصد الشرع الخمسة : الدين ، والنفس ، والعقل ، والنسل ، والمال ، وهي تمثل الضرورات وهي أساس التشريع ، أما الحاجات من المصالح والمناسبات ، والتحسينات فلا يجوز الحكم بها دون شهادة الأصل ، نظراً لاختلافها بحسب الأفراد والعصور . أما المالكية فإنهم يعتبرون المصالح المرسلة أصلاً من أصول التشريع طبقاً لقاعدة « لا ضرر ولا ضرار » . وسيحاول الشاطبي في القرن الثامن التوفيق بين المالكية والشافعية ويجعل من الاستصلاح لب أصول الفقه في تحليل لمقاصد الشرع ومقاصد المكلف . والحقيقة أن هذا الجزء سيدخل في مباحث القياس وطرق معرفة العلة المؤثرة . ففي هذا الأصل الرابع ، بصرف النظر عن اسمه ، يتم الاتحاد بين الشعور التاريخي والشعور التأملي .

ثانياً : الشعور التأملي (مباحث الألفاظ والمعاني والعلل) :

وظيفة الشعور التأملي فهم النصوص وتفسيرها، بعد أن تأكد الشعور التاريخي من صحتها وشرعيتها ، وهو أهم جزء في علم الأصول ، لأنه هو الجزء المنهجي الذي بواسطته يتم استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة الأربعة ، وهو الجزء الذي يتمثل فيه الجهد الانساني وقدرته على الفهم والتأويل ، لأن الأدلة الأربعة لا مدخل للإنسان فيها . لما كان الوحي منطوقاً من النبي في الكتاب والسنة ، ومنطوقاً به أيضاً في الإجماع ، كان تحليل الألفاظ هو البداية وهو الغالب على فعل الرسول وعلى سكوته أو إقراره . ولما كان اللفظ يدل على الحكم بصيغته ومنظومه أو بفحواه ومفهومه أو بمعناه ومعقوله ، وهو الاقتباس الذي يسمى قياساً ، اتجه الشعور التأملي نحو المنظوم والمفهوم والمعقول أي بتحليل الألفاظ والمعاني والعلل . وقبل أن يعرض الأصوليون للمنظوم وكيفية الاستدلال بالصيغة من حيث اللغة والوضع يعقدون مقدمات عامة عن مبدأ اللغات وعن الاسماء اللغوية والعرفية والشرعية ، وعن الحقيقة والمجاز .

فعلى عادة المفكرين المسلمين في البحث عن الأصل والبداية في العقل أو في التاريخ ، تساءل الأصوليون عن مبدأ اللغات ، فاعتبرها فريق اصطلاحية ، وقال فريق ثانٍ توقيفية ، وقال فريق ثالث ما يحصل به التنبيه والبعث على الاصطلاح يكون بالتوقيف وما سواه يكون بالاصطلاح . والآراء الثلاثة جائزة عقلاً ، أما وقوعها فلا يتم إلا ببرهان عقلي أو نقل متواتر أو سمع قاطع . ولما كان البرهان العقلي يصدق على الآراء الثلاثة ، وكان البرهان السمعي ظني التأويل ، كان تناول مثل هذا الموضوع خارج علم الأصول وأقرب إلى ميتافيزيقا اللغة . ويأخذ هذا الموضوع صيغة ثانية في سؤال،هل تثبت الاسماء اللغوية قياساً أم أن كلها توقيفاً ؟ وعند الاشاعرة أنها توقيف وليس فيها قياس أصلاً .

والأسماء اللغوية تنقسم إلى وضعية وعرفية . فالأسماء الوضعية هي تلك التي وضعت لمعانيها التي تدل عليها . أما الاسماء العرفية فهي الاسماء التي خصصت معانيها أو اصبحت تدل عليها بالمجاز . وجميع أسماء أرباب الصناعات والحرف ، عرفية . فالغالب على الاسماء كلها أنها عرفية ، لأن الوضعية منها أيضاً قد تم التعارف عليها . وذلك يدل على أن اللغة وظيفة اجتماعية، تقوم على اتفاق مما يعطي قدرة هائلة على تغيير معاني الاسماء .

والأسماء عند المعتزلة والخوارج وطائفة من الفقهاء ، إما لغوية أو دينية أو شرعية . فالأسماء اللغوية هي الأسماء العادية في عرف اللغة . والأسماء الدينية ما نقلته الشريعة إلى أصل الدين مثل ألفاظ الايمان والكفر . والاسماء الشرعية هي تلك التي أعطاها الشرع معاني محددة كماً وكيفاً مثل الصلاة والصوم .

وبعد أن يتحدث الأصوليون عن الأسماء ، وهي الوحدات الرئيسية التي تتكون منها العبارة ، يحللون الكلام المفيد عن طريق القسمة . فالكلام إما يدل وهو الكلام المفيد ، أو لا يدل . والذي يدل إما يدل بذاته مثل الأدلة العقلية ، أو يدل بوضع الكلام . والذي يدل بالوضع إما أن يكون صوتاً ، وهو الكلام ، أو إشارة ورمزاً . وما يدل بالصوت إما أن يكون مفيداً يدل على معنى ، أو غير مفيد إن كان لا يدل على معنى . والمفيد يدل على معنى باجتماع الاسم والفعل والحرف ، إسمين أو اسما وفعلاً ، وليس باجتماع اسم وحرف أو فعل وحرف أو حرفين . وهو إما مستقل بالافادة ، أو غير مستقل بالإفادة ، فتلزمه القرنية ، أو مستقل من وجه وغير مستقل من وجه . والمستقل بالإفادة وهو النص ، إما أن يكون مفيداً بلفظه أو بفحواه . ثم ينتهي الأصوليون من ذلك كله إلى أن اللفظ المفيد بالإضافة إلى مدلوله ، إما أن لا يتطرق إليه احتمال فيسمى نصاً ، أو تتعارض فيه الاحتمالات من غير ترجيح فيسمى مجملاً ومبهماً ، أو يترجح أحد

احتمالاته على الآخر بالإضافة إلى الاحتمال الأرجح ظاهراً وبالإضافة إلى الاحتمال البعيد مؤولاً . فاللفظ المفيد اذن إما نص أو ظاهر أو مؤول .

وطريق فهم المراد بالنسبة للأمة هي اللغة . أما سماع النبي من الله أو من الملك ، فعند الأصوليين لا يكون حرفاً ولا صوتاً ولا لغة موضوعة ، بل يُعرف معناه بأن يخلق الله في السامع علماً ضرورياً بالمتكلم وكلامه والمراد منه . والحقيقة أن سماع النبي من الله أو الملك لا يدخل في علم أصول الفقه . بل في علوم الحكمة في نظرية النبوة . اما سماع الأمة من الرسول فيتم عن طريق اللغة وفهم المراد . فإن كان نصاً كفت معرفة اللغة . وان تطرق إليه الاحتمال فإنه يحتاج الى قرينة تفهمه ، وقد تكون القرينة لفظاً ، أو دليل العقل .

ثم يقدم الأصوليون موضوع « الحقيقة والمجاز » من ضمن المبادىء اللغوية العامة وليس ضمن منطق اللغة الذي يشمل المجمل والمبين ، الظاهر والمؤول ، الأمر والنهي ، العام والخاص . فالحقيقة في اللغة تعني ما استعمل في موضوعه ، والمجاز ما استعمل في غير موضوعه . والمجاز ثلاثة أنواع : الأول ما استعير للشيء بسبب المشابهة في خاصية مشهورة ، والثاني الزيادة مثل الكاف الزائدة في آية « ليس كمثله شيء » ، والثالث النقصان الذي لا يبطل التفهيم كما هو في آية « واسأل القرية » . ويُعرف المجاز بعلامات أربع : جريان الحقيقة على العموم ، وامتناع الاشتقاق عليه ، واختلاف صيغة الجمع على الاسم ، وتعلق الحقيقي بالغير . وكل مجاز له حقيقة ، ولكن ليس من الضروري أن يكون لكل حقيقة مجاز ، فأسماء الاعلام والاسماء التي لا اعم منها لا يدخلها المجاز . وذلك يدل في نهاية الأمر على البعد الجمالي للغة ،وعلى استعمال الصور الفنية في الوحي للتأثير على النفوس وتوجيه البواعث نحو السلوك . أما منطق اللغة المستمد من المنظوم ، فإنه يضم أربع قواعد : المجمل والمبين ، والظاهر والمؤول ، والأمر والنهي ، والخاص والعام .

فالمبين هو اللفظ الذي يتعين معناه بحيث لا يحتمل غيره ويسمى أيضاً نصاً . والمجمل هو اللفظ الذي يتردد بين معنيين فاكثر من غير ترجيح لا بوضع اللغة ولا بعرف الاستعمال . ويسمى أيضاً ظاهراً إذا ظهر في أحد المعنيين ولم يظهر في المعنى الآخر. وإذا امكن حمل لفظ الشارع على ما يفيد معنيين وحمله على ما يفيد معنى واحداً ، وهو مردود بينهما ، فهو مجمل للاحتراز . وإذا دار الاسم بين معناه اللغوي ومعناه الشرعي ، يكون مجملاً عند القاضي أبي بكر . أما إذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز ، فاللفظ للحقيقة إلا أن يدل الدليل على أنه للمجاز ولا يكون مجملاً . ويكون الاجمال تارة في لفظ مفرد، وتارة في لفظ مركب، وتارة في نظم الكلام والتعريف وحروف النسق ومواضع الوقف والابتداء .

والبيان هو أمر يتعلق بالتعريف والاعلام ، ويحصل الاعلام بالدليل ، والدليل محصل للعلم . وجده آخرون بأنه اخراج الشيء من حيز الاشكال إلى حيز التجلي ، ولما كان ليس من شرط البيان أن يحصل التبيين به لكل أحد ، كما أن ليس من شرطه بيان المشكل، كان الحد الأول أولى . وكل مفيد من كلام الشارع وفعله وسكوته واستبشاره وتنبيهه بفحوى الكلام على علة الحكم يكون دليلاً . ولا خلاف في عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة خلافاً للمعتزلة وكثير من أصحاب أبي حنيفة وأهل الظاهر . وفرّق جماعة بين العام والمجمل فقالوا يجوز تأخير بيان المجمل ، إذ لا يحصل من المجمل جهل ، ولا يجوز تأخير العام لأنه يوهم العموم إذا ما أريد به الخصوص . وذهب بعض المجوزين لتأخير البيان في العموم إلى منع التدريج في البيان ، وهو غير صحيح ، إذ يجوز التدريج وهو واقع في الكتاب . والحقيقة أن المجمل والمبين يفسحان المجال للجهد البشري من أجل اختيار أحد المعنيين طبقاً للظروف وتحقيقاً للمصلحة ، ويكشفان عن أهمية الواقع وضرورة الاختيار بين المعنيين طبقاً لمصالح الأمة .

والظاهر والمؤول يحتملان القاعدة اللغوية الثانية . وهي مرتبطة بالقاعدة الأولى وذلك لأن اللفظ الدال الذي ليس بمجمل، اما أن يكون نصاً وإما أن يكون ظاهراً ، والنص هو الذي لا يحتمل التأويل، والظاهر هو الذي يحتمله . النص اسم مشترك يقال على ثلاثة أوجه ، الظاهر كما هو الحال عند الشافعي ، وما لا يتطرق إليه الاحتمال أصلاً لا عن قرب ولا عن بعد ، وما لا يتطرق إليه احتمال بقول يعضده دليل . أما التأويل فهو احتمال يعضده دليل يصير به أغلب الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر . ويشبه أن يكون كل تأويل حرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز وكذلك تخصيص العموم . ولا بد من دليل من قرينة أو قياس أو ظاهر آخر أقوى . وقد تجتمع قرائن تدل على فساد التأويل ولا تدل عليه قرينة واحدة . وقال بعض الأصوليين : كل تأويل يرفع النص أو شيئاً منه فهو باطل . والحقيقة أن التأويل يكشف أيضاً عن إمكانية تكييف نصوص الوحي طبقاً لظروف الأمة واحتياجاتها ، كما يكشف عن رفض حرفية النصوص والجمود عليها والتضحية بمصالح الأمة .

ويمثل الأمر والنهي القاعدة الثالثة التي تدل على قسم من اقسام الكلام . والأمر هو القول الذي يقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به ، والنهي هو القول الذي يقتضي ترك الفعل . وقد بحث الأصوليون مسألة هل القول باللسان أو كلام النفس، واختلف الناس فريقين: الأول مثبت لكلام النفس والثاني منكر له يجعله إما حرفاً وصوتاً ، وإما صيغة وتجرد عن القرائن التي تدل على جهة الأمر، كالتهديد والاباحة ، وإما باجتماع ارادة المأمور وإرادة احداث الصيغة وإرادة الدلالة بها على الأمر كما يقول بعض المعتزلة ، وهذه مسألة نظرية صرفة ومبحث ميتافيزيقي خالص في ميتافيزيقا اللغة . وقد اختلف الأصوليون في مسألة صيغة الأمر « افعل » تدل على الأمر بمجرد الصيغة، إذا تجرد عن القرائن فإنها قد تدل على الوجوب والندب والارشاد والاباحة والتأديب والامتنان والاكرام والتهديد والتسخير والاهانة والتسوية

والانذار والدعاء ، كما تدل صيغة النهي على التحريم والكراهية والتحقير والدعاء واليأس والارشاد . والأصح أن صيغة الأمر تقتضي اقتضاء الطاعة على جهة الندب والوجوب ، لأن الندب داخل تحت الأمر . وإذا أتى أمر بالفعل بعد الحظر ، فلا تأثير لتقدم الحظر عند البعض ، أو يكون إلى الاباحة عند البعض الآخر ، ويكون رفعاً للذم إذا ما غابت علة الحظر بصرف النظر عن الوجوب والاباحة عند الاشاعرة . وكما أن لفظ أفعل يتردد بين الوجوب والندب ، فإنه أيضاً يتردد بين الفوروالتراخي ، بالإضافة إلى الزمان ، وبين المرة الواحدة والتكرار ، بالإضافة إلى المقدار . واختلف القائلون بأن الأمر ليس للتكرار في الأمر المضاف إلى شرط ، فقال قوم لا أثر للإضافة ، وقال آخرون يتكرر بتكرر الشرط . ومطلق الأمر يقتضي الفور عند قوم ، ويقتضي التراخي عند قوم ، ويقتضي الامتثال الذي يستوي فيه البداء والتأخير عند فريق ثالث . ومذهب الفقهاء أن وجوب القضاء لا يفتقر إلى أمر مجدد ، ومذهب المحصلين (الصوفية) أن الأمر بعبادة في وقت لا يقتضي القضاء ، لأن العبادة مخصصة بوقت محدد . كما ذهب بعض الفقهاء إلى أن الأمر يقتضي وقوع الأجزاء بالمأمور به إذا امتثل ، خلافاً للمتكلمين . والأمر بالشيء ليس أمراً ، ما لم يدل عليه دليل . وظاهر الخطاب مع جماعة بالأمر يقتضي على كل واحد ، إلا أن يدل على سقوط الفرض عن الجميع بفعل واحد ، أو يرد الخطاب بلفظ لا يعم الجميع . وذهبت المعتزلة إلى أن المأمور لا يعلم كونه مأموراً قبل التمكن من الامتثال . وذهب القاضي وجماهير الأشاعرة إلى أنه يعلم ذلك . وجميع مسائل الأمر تنطبق أيضاً على النهي ، بالإضافة إلى مسألة واحدة ، وهي أن النهي عن البيع والنكاح والتصرفات المفيدة للأحكام ، يقتضي فسادها عند جمهور الاشاعرة ولا يقتضي الفساد عند آخرين طبقاً لمسألة الحسن والقبح العقليين وتعليل الأحكام . ثم اختلف الذين قالوا بعدم اقتضاء الفساد في دلالة النهي على صحة الأحكام . فعند أبي حنيفة يدل على الصحة وعند الشافعي لا يدل

عليها . والحقيقة أن مبحث الأمر والنهي يدل على بُعد الفعل في الزمان في الوحي ،وأن الوحي ما هو إلا منطق للأفعال .

والعام والخاص يمثلان القاعدة الرابعة ، وهي أشمل القواعد وأطولها . فالعام هو اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعداً . فاللفظ إما عام مطلقاً ، أو خاص مطلقاً ، وإما عام وخاص بالإضافة . وللعموم عند أصحاب العموم صيغة وهي ألفاظ الجموع ، وما إذا ورد للشرط والجزاء، ومتى وأين للمكان والزمان ، والفاظ النفي ، والاسم المفرد المعرف ، والالفاظ المؤكدة . وهي كلها للاستغراق بالوضع ، إلا أن يتجوز به عن وضعه . وعند أرباب الخصوص أن هذه الالفاظ الخمسة موضوعة لأقل الجمع ،إثنين أو ثلاثة . وعند الواقفية لم توضع لا لخصوص ولا لعموم، بل أقل الجمع داخل فيه لضرورة صدق اللفظ بحكم الوضع ، وهو بالاضافة الى الاستغراق للجميع أو الاقتصار على الاقل أو تناول صنف أو عدد بين الأقل، والاستغراق مشترك يصلح لكل واحد من الأقسام . ولكل فريق حجج يعتمد عليها من اللغة والعقل والنقل والعادة والعرف . وإذا خصص العموم فإنه يصير مجازاً في الباقي عند البعض ، وحقيقة عند البعض الآخر . حقيقة في تناوله مجازاً في الاقتصار عليه عند فريق ثالث ، مجازاً إذا اخرج منه البعض بدليل منفصل من عقل أو نقل، وحقيقة إذا أخرج منه البعض بدليل متصل كالاستثناء وموضوعاً لشيء آخر عند القاضي أبي بكر .

ويقع العموم فيما ذكره الشارع على سبيل الابتداء . أما ما ذكره في جواب السائل إن كان بلفظ مستقل ابتدأ به، كان عاماً ، وإذا كان بلفظ غير مستقل ولم يكن لفظ السائل عاماً فلا يثبت العموم للجواب . وورود العام على سبب خاص لا يسقط دعوى العموم كما هو الحال في الأحكام المتعلقة بأسباب النزول . والمقتضى لا عموم له وإنما العموم للألفاظ لا للمعاني وتضمنها من ضرورة الألفاظ . أما الفعل المتعدي إلى مفعول ، فهو لا عموم

له عند أبي حنيفة . ولا يمكن دعوى العموم في الفعل ، لأن الفعل لا يقع إلا على وجه معين ، فلا يجوز أن يُحمل على كل وجه . وفعل النبي ذاته لا عموم له ، بالإضافة الى أحوال الفعل أو الى غيره ، بل يكون خاصاً في حقه ، إلا إذا أشار إلى غير ذلك . وقول الصحابي نهى النبي عن كذا أو قضى النبي بكذا ، لا عموم له ، لأن الحجة في المحكي لا في قول الحاكي ولفظته . ولا يمكن دعوى العموم في واقعة لشخص معين قضى فيها النبي بحكم ، وذكر علة حكمه لجواز اختصاص العلة بصاحب الواقعة . وليس في المفهوم عموم ، لأن العموم من مباحث الألفاظ . والاقتران بالعام والعطف عليه ليس فيه عموم لجواز الجمع بين المختلفين ، كما أن الاسم المشترك بين مسمّيين لا يمكن دعوى العموم فيه ، خلافاً للقاضي أبي بكر والشافعي ، لأن المشترك لم يوضع للجمع . وما ورد من الخطاب مضافاً إلى الناس والمؤمنين يدخل تحته العبد . كما يدخل الكافر تحت خطاب الناس ، وكل لفظ عام ، لأن خطابه بفروع العبادات ممكن . ويدخل النساء تحت الحكم المضاف إلى الناس،على حين اختلف الفقهاء في اندراجهن تحت المسلمين والمؤمنين ، نظراً لوجود صيغ التأنيث واحتمال وضع جمع المؤنث في لغة العرب مع جمع المذكر . ولا تدخل الأمة تحت خطاب النبي ، في حين يدخل النبي تحت خطاب الأمة في «يأيها الناس ويأيها الذين آمنوا». والمخاطبة شفاها لا يمكن دعوى العموم فيها بالإضافة إلى جميع الحاضرين . ومن الصيغ ما يظن عموماً وهي أقرب إلى الاجمال . ويندرج المخاطب تحت الخطاب العام عند قوم ، ولا يندرج عند قوم ، والفصل في ذلك بالقرائن عند فريق ثالث . واسم الفرد ، وان لم يكن يدل على صيغة الجمع ، فإنه يفيد العموم إذا دخل عليه الألف واللام ، أو إذا كان نكرة منفياً ، أو إذا كان مضافاً إلى أمر أو مصدر، والفعل ما زال منتظراً . وحرف العموم إلى غير الاستغراق جائز ، وهو معتاد ، أما رده إلى ما دون أقل الجمع فغير جائز ولا بد من بيان أقل الجمع .

ويتخصص العموم بدليل العقل أو السمع . وتتفصل هذه الأدلة في عشرة : دليل الحس ، دليل العقل ، دليل الاجماع ، النص الخاص ، المفهوم بالفحوى ، فعل الرسول ، تقرير الرسول ، عادة المخاطبين ، مذهب الصحابي ، خروج العام على سبب خاص . أما خبر الواحد إذا ورد مخصصاً لعموم القرآن ، فإنه يجوز التعبد به لتقديم أحدهما على الآخر ، ولكن الخلاف في وقوعه على أربعة مذاهب : تقديم العموم ، تقديم الخبر ، تقابل الاثنين ، التوقف لحين ظهور دليل آخر . أما إذا قابل قياس نص خاص عموم نص آخر، فالذاهبون إلى أن العموم حجة لو انفرد والقياس حجة لو انفرد اختلفوا على خمسة مذاهب . فذهب مالك والشافعي وأبو حنيفة والأشعري ، إلى تقديم القياس على العموم . وذهب الجبائي وابنه وطائفة من المتكلمين والفقهاء ، إلى تقديم العموم . وذهب القاضي وجماعة إلى التوقف لحصول التعارض . وقال قوم يقدم على العموم جليّ القياس دون خفيه . وقال عيسى بن أبان يقدم القياس على عموم دخله التخصيص دون ما لم يدخله .

فإذا ما تعارض العمومان فالمهم معرفة محل التعارض . فكل ما دل العقل فيه على أحد الجانبين، فليس للتعارض فيه مجال ، إذ يستحيل نسخ الأدلة العقلية وتكاذبها . فإن ورد دليل سمعي على خلاف العقل وكان غير متواتر ، فهو غير صحيح ، وإن كان متواتراً فيكون مؤولاً ولا يكون متعارضاً . وإن كان نصاً متواتراً لا يحتمل الخطأ والتأويل ، وهو على خلاف دليل العقل ، فذلك محال ، لأن دليل العقل لا يقبل النسخ والبطلان . أما إذا امكن الجمع فإنه يكون على عدة مراتب : عام وخاص ، ظاهر ومؤول ، زيادة ونقصان . وقد اختلف الفقهاء في جواز اسماع العموم من لم يسمع الخصوص، فقد منعه البعض ، لأن فيه الباساً وتجهيلاً ، وجوزه أخرون إذا ما ذكر دليل الخصوص مقترناً أو متراخياً . وليس من ضرورة كل مجتهد بلغه العموم أن يبلغه دليل الخصوص ، بل يجوز أن يغفل عنه

ويكون الواجب عليه العمل بالعموم . وليس على المجتهد أن يبحث عن الأدلة المخصصة العشرة الى ما لا نهاية ، بل تكفي عند البعض غلبة الظن بالانتفاء بعد الاستقصار، ولا بد عند آخرون الآخر، من اعتقاد جازم وسكون نفس بأنه لا دليل ، ولا بد عند القاضي من القطع بانتفاء الأدلة .

وينتهي مبحث العموم والخصوص عند الأصوليين بملحق له في الاستثناء والشرط والتقييد بعد الإطلاق . والاستثناء هو قول ذو صيغ مخصوصة محصورة ، دال على أن المذكور فيه لم يرد بالقول الأول (إلا ، عدا ، حاشا ، سوى . . الخ) ويشترط في الاستثناء اتصاله على عكس التخصيص ويتطرق الى الظاهر والنص . فإذا كان النسخ رفعاً لما دخل تحت اللفظ، والاستثناء منع أن يدخل تحت اللفظ، والتخصيص قصور اللفظ عند البعض . فالنسخ قطع ورفع، والاستثناء رفع والتخصيص بيان . وشروطه ثلاثة : الاتصال ، وأن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه ، وأن لا يكون مستغرقاً . فإذا ما تعاقب الاستثناء على عدة جمل ، فإنه يرجع إلى جميعها عند البعض ، وعند الأخيرة فقط عند البعض الآخر ، ويجوز كلاهما عند فريق ثالث ، وبالتالي وجب التوقف . أما الشرط فهو مفهوماً لا يوجد المشروط مع عدمه ولكن لا يلزم أن يوجد عند وجوده ، ولهذا يفارق العلة ، إذ يلزم من وجودها وجود المعلول، في حين أن الشرط يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجود المشروط . وقد يكون الشرط عقلياً وشرعياً ولغوياً . العقلي كالحياة للعلم ، والشرعي كالطهارة للصلاة ، واللغوي المعروف بجمل الشرط البادئة بأدوات الشرط مثل إن. أما المطلق والمقيد فإن التقييد اشتراط والمطلق محمول على المقيد إن اتحد الموجب والموجَب مثل لا نكاح إلا بولي وشهود . وفي النهاية يدل مبحث العموم والخصوص على أن الأحكام موجهة الى الأفراد والجماعات، وأن الهدف منها هو توجيه السلوك الانساني الفردي والاجتماعي وتحويله إلى تاريخ .

أما ما يقتبس من الالفاظ من حيث الفحوى والإشارة أي المفهوم ،

فإنه على خمسة أنواع : الأول ، اقتضاء اللفظ وهو الذي لا يدل عليه اللفظ ولا يكون منطوقاً به ، ولكن يكون من ضرورة اللفظ ، إما من حيث لا يمكن أن يكون التكلم صادقاً إلا به ، أو من حيث يمتنع وجود الملفوظ شرعاً إلا به ، أو من حيث يمتنع ثبوته عقلاً إلا به . والثاني ما يؤخذ من اشارة اللفظ لا من اللفظ ، أيهما يتبع اللفظ من غير أن يكون اللفظ قد قصد إليه . والثالث فهم التعليل من اضافة الحكم إلى الوصف المناسب . والرابع ، فهم غير النطق به من المنطوق بدلالة سياق الكلام ومقصوده . والخامس ، الاستدلال بتخصيص الشيء بالذكر على نفي الحكم عما عداه ويسمى المفهوم ، لأنه مفهوم مجرد لا يستند إلى منطوق ، كما يسمى أيضاً دليل الخطاب ، وهذا النوع الخامس ينفيه بعض المتكلمين مثل القاضي أبي بكر وبعض الفقهاء مثل ابن شريح ، ويثبته البعض الآخر مثل الشافعي وكثير من أئمة اللغة . ولدليل الخطاب هذا درجات متعددة توهم النفي من الاثبات مثل : مفهوم اللقب كتخصيص الاشياء الستة في الربا ، وهي أبعد الدرجات ، وقد أقر ببطلانها كل محصل من القائلين بالمفهوم ، والاسم المشتق الدال على جنس ، وتخصيص الأوصاف التي تطرأ وتزول ، وذكر الاسم العام ثم الصفة الخاصة في معرض الاستدراك والبيان ، والشرط لأنه يقصر الدلالة على الحكم عند عدم الشرط ، وإنما فهي اثبات فقط عن أبي حنيفة ونفي أيضاً عند القاضي لأنها تدل على الحصر ، ومد الحكم إلى غاية بصيغة إلى وحتى ، ولا إله إلا الله التي هي نفي واثبات معاً . وهذا يدل على أن اللغة تغير معانيها ليس بآحاد الألفاظ بل بمجموعها وإيحاءاتها وسياقها وإيحاءاتها إلى النفس وهو ما يعادل لغة الرمز والاشارة التي تحتاج الى تفسير وتأويل ، كما هو الحال عند الصوفية ، وتمتد الفحوى والاشارة من اللفظ إلى الفعل ، إلى دلالة أفعال النبي وسكوته واستبشاره . فلما كان الانبياء معصومين ، فإن أفعالهم تصبح قدوة ودليلاً ، وهو موضوع من موضوعات علم أصول الدين . فما عرف بقوله إنه قام به بياناً للواجب أو علماً بقرينة الحال أنه تنفيذ

الحكم فهو دليل وبيان . وما عرف أنه خاص به فلا يكون دليلاً في حق غيره. وما لم يقترن به بيان نفي أواثبات، فهولا دلالة له بل متردد بين الاباحة والندب والوجوب، وبين أن يكون مخصوصاً به،وبين أن يشاركه غيره فيه ، ولا يتعين أحد هذه الوجوه إلا بدليل زائد . بل يحتمل الحظر أيضاً عند من يجوز على الانبياء ارتكاب الصغائر . وقد قال قوم إنه على الحظر وقال آخرون على الاباحة ، وقال فريق ثالث على الندب ، وقال فريق رابع على الوجوب في العبادات وعلى الندب في العادات ، ويستحسن التأسي به . وهي كلها أراء لا دليل عليها لأن الفعل لا صيغة له . ولا يتصور وقوع التعارض بين فعلين ، لأنه لا بد من فرض الفعلين في زمانين أو في شخصين مختلفين ، وبالتالي يمكن الجمع بين وجوب أحدهما وتحريم الآخر . وهذا يدل أيضاً على أن المعنى لا يأتي من الألفاظ وحدها ، أي من اللغة ، بل قد يأتي من الأفعال والاشياء،أي من العالم ، وبالتالي يجتمع معاً تفسير النصوص وفهم الاشياء في اللغة .

أما ما يؤخذ من معقول اللفظ ، فإنه يتم عن طريق القياس . والقياس هو حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من اثبات حكم أو صفة أو نفيهما عنهما. فإن كان الجامع موجباً للإجتماع على الحكم ، كان القياس صحيحاً ، وإلا كان فاسداً . ولا بد في كل قياس،من فرع وأصل وعلة وحكم . وليس من شرط الفرع والاصل كونهما موجودين ، بل ربما يستدل بالنفي على النفي . والعلة في الشرعيات مناط الحكم ، أي ما أضاف الشرع الحكم اليه وناطه به ونصبه علامة عليه . ويكون الاجتهاد في العلة بثلاثة طرق : الأول تحقيق مناط الحكم ولا خلاف في جوازه ، مثل الاجتهاد في تعيين الامام والولاة والقضاء . والثاني تنقيح مناط الحكم ويثبته حتى منكرو القياس وهو اضافة الحكم إلى سبب وينوطه وتقترن به أوصاف لا مدخل لها في الإضافة فيجب حذفها . والثالث تخريج مناط الحكم واستنباطه مثل أن يحكم بتحريم في محل ولا

يذكر الا الحكم والمحل، ولا يتعرض لمناط الحكم وعلته،ثم يُستنبط المناط بالرأي والنظر . وهذا هو الاجتهاد القياسي الذي عظم الخلاف عليه،وانكره أهل الظاهر وطائفة من معتزلة بغداد وجميع الشيعة ، والعلة المستنبطة عند الجمهور.لا يجوز التحكم بها بل كعلم بالايحاء واشارة النص فتلحق بالمنصوص. وقد تعلم بالسبر والتقسيم حيث يقوم دليل على وجوب التعليل فيصح دليلاً ويبطل الباقي . وقد يكون الدليل على كون الوصف المستنبط مؤثراً بالاجماع ، فيلحق به ما لا يفارقه إلا فيما لا مدخل له في التأثير .

وقد قالت الشيعة وبعض المعتزلة يستحيل التعبد بالقياس عقلاً لشبهات أربع،أن التعبد لا يكون إلا بالدليل القاطع والقياس رجم بالظن وجهل،ولا صلاح للخلق به . وأن القياس لا يستقيم إلا بعلة ، والعلة توجب الحكم لذاتها ، وعلل الشرع ليست كذلك ، فما نصب علة للتحريم قد يكون علة للتحليل ، وأن حكم الله لا يُعرف إلا بالتوقيف، وأن احتمال الخطأ في القياس يمنع من الفعل وبالتالي تستحيل الأفعال . وقد ذهب فريق آخر إلى النقيض وجعل التقيد بالقياس واجباً عقلاً ، وذلك لشبهتين : الأولى أن الأنبياء مأمورون بتعميم الحكم في كل أمر،والوقائع نهاية لها، والنصوص لا تحيط بها. الثانية أن العقل يدل على العلل الشرعية كما يدل على العلل العقلية . ومناسبة الحكم هي مناسبة عقلية ومصلحة يقضي العقل ورود الشرع بها . وقد ذهب فريق ثالث أنه لا حكم للعقل فيه بإحالة ولا إيجاب ، ولكنه في مظنة الجواز ، لأنه لا دليل على الحكم بالرأي، ولا يجوز الحكم في الشرع إلا بحكم قاطع مثل النص أو ما يجري مجراه . ويعترضون على شواهد القياس ووقوعه في الأمة باعتراضات خمسة: الأول انكار كون الاجماع حجة مثل النظام ، ولو التزم الصحابة بالعمل بما أُمروا لما وقع بينهم الخلاف ولكفوا عن اعمال الرأي والقياس. الثاني إنكار تمام الاجماع في القياس ، لأنه منقول عن بعضهم وليس للباقين إلا السكوت ، وقد نُقل عن بعضهم إنكار الرأي . الثالث السكوت عن إنكار القياس،

دليل على المجاملة في ترك الاعتراض لا على الموافقة في الرأي . الرابع الاقرار بالإجماع على القياس مع شبهة تفسيق الصحابة يطعن في الاجماع . الخامس الرأي مردود إلى عموم الالفاظ ومقتضياتها، والى تحقيق مناط الحكم، وليس إلى القياس . وقد أنكر أهل الظاهر وقوع القياس وادعوا خطر الشرع له واعتمدوا على حجج من الكتاب والسنة كلها تفيد بأن الكتاب لم يفرط في شيء بل بيّن كل شيء ، وما لم يشرع فيه شيء يبقى على النفي الأصلي . فالحكم بما أنزل الله أمر شرعي ، والقياس دون المنزَّل . وقد حرم الله القول بما لا نعلم ، لأن الظن لا يغني من الحق شيئاً ولأن بعض الظن إثم . كما حرم القرآن الجدل ، والقياس جدل . كما أمر الله ، والخلاف إلى الله والرسول وليس إلى القياس . كما حرم الرسول العمل بغير الكتاب والسنة وجعل القياس مؤدياً إلى الضلال . ويضيف الشيعة أن النصوص محيطة بكل شيء ولا يعلم معناها إلا الإمام المعصوم وهو نائب الرسول ، كما اعتمدوا على حجج معنوية . منها قول الشيعة إن الاختلاف ليس من دين الله ، وأن دين الله واحد ، وفي رد الخلق إلى الظنون اختلاف بالضرورة ، وقد ذم الله الاختلاف . ولما كان حكم السكوت عنه هو النفي الأصلي والاستثناء عنه معلوم بالنص ، فإن المعلوم بالقطع لا يندفع بالقياس المظنون . كما أنه لا يجوز التصرف بالقياس ، في شرع يقوم على الفرق بين المتماثلات والجمع بين المتفرقات . والرسول قد أوتيَ جوامع الكَلِمْ ، وكان بإمكانه ايجاز الكلام الواضح بدلاً من القياس المطول غير المفهوم . هذا بالإضافة إلى أن الحكم يثبت في الأصل بالنص لا بالعلة ، والفرع تابع للأصل لا يثبت أيضاً بالعلة . وأخيراً إن الحكم لا يثبت إلا بتوقيف ، وأقصى ما تعطيه العلة أن يكون منصوصاً عليها . وقد قال النظام إن العلة المنصوصة توجب الإلحاق لكن لا بطريق القياس بل بطريق اللفظ والعموم . وقد ذهب القاشاني والنهرواني الى الإقرار بالقياس لأجل اجماع الصحابة في موضعين اثنين : أن تكون العلة منصوصة ، وأن تكون الأحكام معلقة بأسبابها . وقد جوز بعض

القدرية القياس في الترك لا في الفعل، وما عليه الصحابة وجماهير الفقهاء والمتكلمين ،هو وقوع التعبد بالقياس شرعاً .

أما الطريق الى اثبات علة الأصل وكيفية الدلالة على صحة آحاد الأقيسة ، فإنه لا حاجة في القياس الى الدليل إلا في محل الاحتمال ، مثل أن لا يكون الأصل معلولاً فيكون القائس قد علل ما ليس بمعلل ،إذ الخطأ في العلة ، أو في أوصاف العلة ، أو في إدخال أوصاف جديدة ليس منها ، أو الخطأ في وضع العلة في الفرع أو الاستدلال على صحة العلة بما ليس بدليل . وهذه الأدلة لا تكون الا سمعية ،ولا مجال فيها للنظر العقلي إلا في التحقق من وجود علة الأصل في الفرع . وتنقسم الأدلة السمعية إلى ظنية وقطعية ، وبالتالي فإن الحاق المسكوت بالمنطوق ينقسم الى مقطوع ومظنون . والمقطوع على مرتبتين : أن يكون السكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق به ، وأن يكون المسكوت عنه مثل المنطوق به ولا يكون أولى منه ولا دونه . ويكون أيضاً بطريقين متباينين : الأول أن لا يتعرض إلا للفارق وسقوط أثره ، لأنه لا مدخل لهذا الفارق في التأثير، وبالتالي لا يكون هناك فرق في الحكم ،وهو لا يسمى قياساً . والثاني أن يتعرض للجامع ويقصد نحوه ولا يلتفت إلى الفوارق وان كثرت ويظهر تأثيراً لجامع في الحكم وهو الذي يسمى قياساً بالاتفاق

والقياس إذن هو رد الفرع إلى الأصل بعلة جامعة بينهما، ويحتاج إلى اثبات مقدمتين : الأولى مثلاً ان علة تحريم الخمر الإسكار ، والثانية أن الاسكار موجود في النبيذ . تثبت والثانية بالحس ودليل العقل والعرف، وبدليل الشرع وسائر أنواع الأدلة . أما الأولى فلا تثبت إلا بالأدلة الشرعية من الكتاب والسنة والإجماع ، أو استدلال مستنبط . ويُستفاد اثبات العلة بأدلة نقلية، من صريح النطق وهو أن يرد لفظ التعليل بقوله علة كذا أو لأجل كذا ، إلى آخر صيغ التعليل أو من التنبيه والإيماء

على العلة ، أو من التنبيه على الاسباب بترتيب الاحكام عليها بصيغة الجزاء والشرط وبقاء التعقيب . وتثبت بالاجماع على كونها مؤثرة في الحكم . كما تثبت بالاستنباط وطرقه،مثل السبر والتقسيم ، ومناسبة العلة للحكم ، سواء كانت العلة المناسبة مؤثرة أو ملائمة أو غريبة . ولا تثبت العلة بطرق أخرى مثل سلامة العلة عن المعارضة التي تقضي نقيض حكمها ، أو المراد جريانها في حكمها ، أو الطرد والعكس .

أما قياس الشبه ، فهو يطلق على كل قياس يلحق فيه الفرع بالأصل لجامع يشبهه ، وكذلك الطرد الذي يعني السلامة عن النقض ، لأن الاطراد شرط كل علة جمع فيها بين الأصل والفرع . فإن كانت العلة الجامعة مؤثرة أو مناسبة ، عُرفت بأقوى صفاتها وهو التأثير والمناسبة دون الأخص الأعم الذي هو الاطراد والمشابهة . وهو قياس صحيح لأنه كثيراً ما يغلب على نفس المجتهد ، مع أنه ليس دليلاً قاطعاً . هناك إذن تدريج في منازل هذه الأقيسة من أعلاها إلى أدناها . فأدناها الطرد وأعلاها ما في معنى الأصل . فالقياس اذن أربعة أنواع : المؤثر ثم المناسب ثم الشبه ثم الطرد . فالمؤثر هو ما ظهر تأثيره في الحكم الذي عرف اضافة الحكم اليه . وقد يكون الأثر من عين العلة في عين الحكم أو من عين العلة في جنس الحكم ، أو من جنس العلة في عين الحكم ، أو من جنس العلة في جنس الحكم ، وهو المناسب الغريب . وهناك بعض الحالات لا تدخل في قياس الشبه مثل ما عرف منه مناط الحكم قطعاً وافتقر إلى تحقيق المناط ، وما عرف منه مناط الحكم ثم اجتمع مناطان متعارضان في موضع واحد فيجب ترجيح أحد المناطين ضرورة ، وما لم يوجد فيه كل مناط على الكمال لكن تركبت الواقعة من مناطين وليس يتمحض أحدهما فيحكم فيه بالأغلب .

وأركان القياس أربعة : الأصل ، والفرع ، والعلة ، والحكم . ولكل منها شروط . فالأصل يجب أن يكون حكمه ثابتاً بطريق سمعي ، ومستنبطاً ايضاً بطريق سمعي ، وألا يكون فرعاً لأصل آخر ، وأن يكون

الدليل مخصوصاً بالأصل، لا يعم الفرع ، وألا يتغير حكم الأصل بالتعليل ، وألا يكون الأصل معدولاً به عن سنن القياس، مثل ما استثنى من قاعدة عامة أو ما استفتح ابتداء من قاعدة مقررة بنفسها لم تقطع من أصل سابق . أما شروط الفرع فإنه يجب أن تكون علة الأصل في الفرع ، وألا يتقدم الفرع في الثبوت على الأصل ، وألا يفارق حكم الفرع حكم الأصل ، وألا يكون حكم الفرع مما ثبتت جملته بالنص ، وألا يكون الفرع منصوصاً عليه . أما شرط الحكم فهو أن يكون حكماً شرعياً لم يتعبد فيه بالعلم . والحكم العقلي والاسم اللغوي لا يثبتان بالقياس ، كذلك ما تعبد فيه بالعلم لا يثبت بالقياس . أما النفي الأصلي ، أي البقاء على ما كان الشيء عليه قبل ورود الشرع ، فإنه يعرف بقياس الدلالة وليس بقياس الشبه أو العلة ، وهو أن يستدل بانتفاء الحكم عن الشيء على انتفائه على مثله ، ويكون ذلك ضم دليل إلى دليل ، وإلا فهو باستصحاب موجب العقل النافي للأحكام قبل ورود الشرع مستغنٍ عن الاستدلال بالنظر . وكل حكم شرعي أمكن تعليله فالقياس جارٍ فيه . كما أن القياس يجري في الكفارات والحدود لا كما ينفي البعض . أما العلة فيجوز أن تكون حكماً أو وصفاً محسوساً عارضاً ، أو من أفعال المكلفين ، أو وصفاً مجرداً أو مركباً . ولا فرق بين أن يكون نفياً أم إثباتاً ، ويجوز أن يكون مناسباً وغير مناسب ، أو متضمناً لمصلحة مناسبة . ويجوز أن لا تكون العلة موجودة في محل الحكم . فإذا ما تخلف الحكم عن العلة مع وجودها ، سمى الأصوليون ذلك النقض والتخصص ، وإذا ما وجد الحكم دون العلة سُمي بالعكس وتعليل الحكم بعلتين . والحكم في محل النص يضاف إلى النص أو إلى العلة . أما العلة القاصرة فصحيحة عند الشافعي ، باطلة عند أبي حنيفة .

وقد تفسد العلة قطعاً إذا ما وقع الفساد في الأصل أو الفرع أو في وضع القياس غير موضعه، كمن أراد أن يثبت أصل القياس أو أصل خبر الواحد بالقياس . وتفسد أيضاً إذا ما انتفى دليل على صحتها، أو أن يستدل

عليها بدليل عقلي، أو أن تكون العلة واقعة للنص . أما المفسدات الظنية الاجتهادية ، فهي العلة المخصوصة ، والمخصصة لعموم القرآن ، والمعارضة بعلة أخرى ، والتي لا يدل على صحتها إلا الطرد والعكس ، والتي تتضمن زيادة على النص ، أو أن تستنبط من خبر الواحد ، أو إذا ما خالفت مذهب الصحابة عند من يوجب اتباع مذهب الصحابة. ويختتم الأصوليون مباحث الألفاظ والمعاني والعلل، ببيان حكم الاجتهاد، وأحكام التقليد والاستفتاء ، وطرق الترجيح عند تعارض الأدلة .

فالاجتهاد في اللغة هو بذل المجهود، واستفراغ الوسع في فعل من الأفعال . وفي الاصطلاح بذل الجهد في طلب العلم بأحكام الشريعة . وللمجتهد شرطان : أن يكون محيطاً بمدارك الشرع ، وأن يكون عدلاً متجنباً للمعاصي، وحتى يجوز الاعتماد على فتواه . فالعدالة شرط قبول الفتوى، وليس شرط الاجتهاد . ومدارك الشرع هي أن يعرف المدارك المثمرة للأحكام، وهي الأدلة اليقينية الأربعة : الكتاب ، والسنة ، والاجماع ، والقياس. ثم كيفية الاستثمار التي تتم بعلوم اربعة . ولا يشترط معرفة كل آيات الكتاب، بل آيات الأحكام وهي خمسمائة ، ولا يشترط حفظها بل تكفي معرفة مواضعها ، وكذلك الحال في الأحاديث بهذين التخفيفين ، كما يجب معرفته بمواضع الاجماع، ويكفيه معرفة أن فتواه ليست مخالفة للإجماع . أما العقل فهو الذي يقضي بنفي الأحكام والإبقاء على البراءة الأصلية . أما العلوم الأربعة، فهي معرفة نصب الأدلة وشروطها التي تصير بها هذه البراهين منتجة ، ومعرفة اللغة والنحو حتى يمكن فهم خطاب العرب . واجتماع هذه العلوم يشترط في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الشرع . ويجوز أن يفتي فقط في المسائل التي يعرفها والتي يستوفي علومها . والمجتهد فيه هو كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي ، أما العقليات ومسائل الكلام فالحق فيها واحد والمصيب واحد ، أما المجتهد فالمخطىء فيه لا يكون آثماً . وقد أجاز قوم التعبد بالقياس والاجتهاد في زمان النبي ، ومنعه

آخرون ، وأجازه فريق ثالث للقضاة والولاة في غيبته . كما أجاز قوم حكم النبي بالإجتهاد فيما لا نص فيه ، ومنعه آخرون .

وينتفي الإثم عن جميع المخطئين في الاجتهاد . وليست المسألة كلامية بل هي مسألة أصولية خالصة ، فالأعمال بالنيات . وقد ذهب العنبري إلى أن كل مجتهد مصيب في العقليات كما في الفروع . ولكن ذهب بشر المريسي إلى أن الإثم غير محطوط عن المجتهدين في الفروع بل فيها حق معين ودليل قاطع . والأولى تصويب جميع المجتهدين وهو رأي الجمهور ، لأن هذه المسائل ليس فيها دليل قاطع وليس فيها حكم معين . ولم ينكر الصحابة على أحد من المختلفين . وقد ذهب قوم إلى أن كل مجتهد في الظنيات مصيب ، وقال آخرون المصيب واحد ، والواقعة التي ليس فيها نفي ليس لها حكم معين بل الحكم يتبع الظن ، وحكم الله على كل مجتهد ما غلب على ظنه . وقد ذهب قوم من المصوبة إلى أنه فيه حكم معين ، والأولى أن المسألة التي لا نص فيها لا خطأ فيها . ولا يوجد حكم معين في المجتهدات . وإذا تعارض دليلان عند المجتهد وعجز عن الترجيح ولم يجد دليلاً من موضع آخر وتحير ، فالمصوبة قالوا يتوقف ، والبعض منهم قال يتخير . ولا يجوز نقض الاجتهاد بالاجتهاد والا تسلسل الأمر إلى ما لا نهاية واضطربت الأحكام . والاجتهاد واجب على المجتهد ويحرم التقليد عليه لغيره . والتقليد هو قبول قول بلا حجة وهو ليس طريقاً إلى العلم لا في الأصول ولا في الفروع ، خلافاً للحشوية وأصحاب التعليم (الباطنية) الذين ذهبوا إلى وجوب التقليد وتحريم البحث والنظر . أما العامي فيجب عليه الاستفتاء واتباع العلماء ، خلافاً لقوم من القدرية الذين أوجبوا النظر عليهم ، وخلافاً للإمامية الذين أوجبوا عليهم اتباع الإمام المعصوم . ولا يستفتي العامي إلا من عرفه بالعلم والعدالة . فإذا لم يكن في البلدة إلا مفتٍ واحد ، وجب على العامي مراجعته ، وإن كانوا جماعة فله أن يستفتي من يشاء .

وعلى المجتهد أن يرجح الأدلة عند تعارضها . فعليه أولاً أن يرد نظره إلى النفي الأصلي قبل ورود الشرع ، ثم يبحث بعد ذلك عن الأدلة السمعية فينظر في الإجماع أولاً فإن وجد المسألة فيه ترك الكتاب والسنة فإنهما يقبلان النسخ ، والإجماع لا يقبله ، والإجماع على خلاف ما في الكتاب والسنة دليل قاطع على النسخ ، إذ لا تجتمع الأمة على الخطأ . ثم نظر في الكتاب والسنة وهما على مرتبة واحدة ، لأن كل واحد يفيد العلم القاطع ولا تعارض بين القطعيات . ثم ينظر في عمومات الكتاب وظواهره ثم في مخصصات العموم، ثم في قياس النصوص . فإن تعارض قياسان أو خبران أو عمومان ، طلب الترجيح ، فإن تساويا، توقف عند بعض، وتخير عند البعض الآخر ، ويتم الترجيح بين ظنين لأن الظنون تتفاوت في القوة . والدليل عليه إجماع الأمة في تقديم الأخبار بعضها على بعض . فإن كان التعارض في خبرين، فأحدهما كاذب ، والكذب محال على الله ورسوله وإن كان في حكمين من أمر ونهي وحظر وإباحة ، فالجمع تكليف بالمحال ، فإما أن يكون أحدهما كذباً أو يكون متأخراً ناسخاً أو أمكن الجمع بينهما بالتنزيل على حالتين مختلفتين ، وإن عجزنا عن الجمع ، رجحنا وأخذنا بالأقوى . ويقوى الخبر بصدق الراوي وصحته أو يضعف باضطراب في متنه أو بضعف في إسناده ، أو بأمر خارج عن السند والمتن مثل كيفية استعمال الخبر ، كما يتم الترجيح بين العلل وذلك بالرجوع الى قوة الأصل أو قوة نفي العلة في ذاتها ، أو قوة طريق إثبات العلة من نص أو اجماع أو إمارة ، أو ما يقوي حكم العلة الثابت بها أو أن تقوى بشهادة الأصول وموافقتها لها .

تمثل مباحث الألفاظ والمعاني والعلل اذن أصالة علماء الأصول في الدقة والتحليل ، بالرغم مما يغلب عليها من دقة تصل إلى حد البحث عن المتناهي في الصغر . فتشعبت القواعد ، خاصة في طرق البحث عن العلة ، حتى تحول العلم الى منطق خالص وابتعد عن منطق الأحكام . وغلب على

الكثير منها الصورية التي لا يمكن فهمها دون الرجوع إلى الامثلة الفقهية الشارحة لها . واختلفت الآراء والمذاهب ، حتى أنه يصعب على الانسان الحر الانتهاء إلى رأي واحد ، وقد يكون هذا التعدد ذاته هو ما يسمح بتجدد الوقائع، وتغير الظروف والأحوال وطواعية المبادىء ، حتى تسمح باختيار اكثر الوقائع والأوضاع تحقيقاً لمصالح المسلمين ، كما تكشف عن قدرة العقل الإسلامي على تحويل الدين الى علم ، والوحي إلى منطق ، والنص إلى منهج ، كما هو الحال في نظريتي التوقيف والوضع . كما يتضح أيضاً منهج البداية الأولى والقسمة العقلية التي تقوم باحتواءالموضوع كلّه وتحديد بنائه ومعرفة احتمالاته ، ورصد المواقف كلها ابتداء مما يدل على التوحيد بين العقل وموضوعه ، حيث تكون خطوات النهج هي ذاتها بناء الموضوع . وتبلغ قمة المنهج الاسلامي الأصيل في القياس الشرعي الذي يعتمد على الأصل الذي كان في نشأته أيضاً معبراً عن مصالح الجماعة حيث التشريع ، وعلى الفرع أي الواقع المتجدد المتغير في كل العصور ، وعلى العلة التي تجعل الأحكام قائمة على غاية وسبب، ضد الصورية والشكلية في التشريع . فالعلة هي مادة الشرع وهدفه الأول . لذلك كان مبحث العلل هو قلب علم أصول الفقه ، والذي يدل على اتجاه الإسلام نحو العالم ، وعلى قيام الاحكام على أسس مادية تعرف بالإحصاء والإستقراء .

ثالثاً : الشعور العملي (الأحكام الشرعية) :

بعد تأكد الشعور التاريخي من صحة النصوص ، وبعد تأكد الشعور التأملي من صحة الفهم والتفسير ، يأتي الشعور العملي أخيراً لتنفيذ الأحكام ، وتطبيق الأوامر والنواهي ، وتحويل الوحي إلى فعل في العالم وإلى حركة في التاريخ . ويعتبره الأصوليون « الثمرة » . ونظراً لأهميته ، فإنهم يضعونه في بداية العلم ثم يقومون بعد ذلك بتحليل كيفية الاستثمار وشروط المستثمِر والمستثَمر منه . ويسمونه « الأحكام الشرعية » .

ويقسّمونها تقسيماً رباعياً : الحاكم وهو الشارع ، والمحكوم عليه وهو المكلف ، والمحكوم فيه وهو الفعل ، ونفس الحكم وهو الأمر والنهي . وقد استمر الحال كذلك الى أن أتى الشاطبي (٧٩٠هـ) في « الموافقات في أصول الشريعة » وفصّل الشعور العملي وجعله اكثر من نصف العلم ، وأخذ التقسيم الرباعي على نحو جديد إثنين إثنين : الأحكام والمقاصد . وتنقسم الأحكام إلى أحكام التكليف وأحكام الوضع ، كما تنقسم المقاصد إلى مقاصد الشارع ومقاصد المكلف . فأحكام التكليف هي أفعال الانسان في العالم طبقاً لمستويات الفعل وطاقات الانسان وقدرته على التمثل والمقاومة والتضحية ، في حين أن أحكام الوضع هي الأحكام الموضوعة في العالم قبل أن يتمثلها الإنسان ، والتي ترتكز على أسس موضوعية وليس على مجرد التعبير عن الإرادة الالهية ، أو الاهواء والانفعالات الذاتية . أما مقاصد الشارع فتعني الوحي باعتباره قصداً إلهياً يتجه إلى الإنسان ويقوم على أسس وضعية ، وهو الدفاع عن المصالح العامة . ثم يتحول هذا القصد العام الشامل إلى قصد انساني في مقاصد المكلف ويصبح النية على الفعل والباعث على السلوك .

والحكم اصطلاحاً يعني خطاب الشرع بأعمال المكلفين ولا حكم للشارع بدون هذا الخطاب ، خلافاً للمعتزلة الذين يوجبون الحكم بالعقل ، فالأفعال لديهم تنقسم الى حسنة وقبيحة ، فمنها ما يدرك بضرورة العقل ، ومنها ما يدرك بنظر العقل ، ومنها ما يدرك بالسمع ، وهي مسألة تدخل في علم أصول الدين في موضوع الحسن والقبح . ولا يجب شكر المنعم عقلاً قبل ورود الحكم الشرعي ، خلافاً للمعتزلة الذين يوجبونه بالعقل ، وهي أيضاً مسألة كلامية عارية عن علم أصول الفقه . وقد ذهبت جماعة من المعتزلة الى أن الأفعال قبل ورود الشرع على الاباحة ، وقال آخرون على الحظر ، وتوقف فريق ثالث ، وهي عند الاشاعرة بلا حكم بدليل الاستصحاب والبراءة الأصلية .

وقد اتفق علماء الأصول على أن أحكام التكليف خمسة : الواجب والمحظور والمباح والمندوب والمكروه . وهي منطقية للأفعال ، لأن خطاب الشرع يرد إما باقتضاء الفعل أو الترك أو التخيير بين الفعل والترك ، فاقتضاء الفعل هو الأمر ، فإن اقترن به الإشعار بالعقاب على الترك فهو الواجب ، وإن لم يقترن فهو المندوب . واقتضاء الترك هو الحظر ، فإن اقترن به الإشعار بالعقاب على الفعل فهو المحظور ، وإن لم يقترن فهو المكروه . أما إن ورد بالتخيير ، فهو المباح . فالأفعال إذن تتراوح بين الأمر بالفعل المطلق وهو الواجب ، والنهي عن الفعل المطلق ، وهو المحظور ، ثم يتراوح بين التخيير في الفعل وهو المندوب ، أو التحذير في الترك وهو المكروه ، أو التخيير بين الفعل والترك وهو المباح .

ويسمى الواجب أيضاً الفرض ، وهو الفعل الذي يثاب المكلف على فعله ويعاقب على تركه . وينقسم الى معين ومبهم بين أقسام محصورة ويسمى واجباً مخيراً ، خلافاً للمعتزلة التي أنكرت الايجاب مع التخيير . كما ينقسم بالإضافة الى الوقت، الى مضيق وموسع ، خلافاً للبعض الذي أنكر الوجوب مع التوسيع ، وما لا يتم الواجب إلا به يكون واجباً ، إذا تعلق باختيار العبد وكان شرطاً شرعياً أو حسياً ، ولا يكون واجباً إذا كان لا دخل لقدرة العبد فيه . فإذا زاد الواجب الذي لا يتقدربحدمحدود ، كانت الزيادة ندباً عند البعض ، واجباً عند البعض الآخر . فإذا فسخ الواجب فإنه لا يصير مباحاً بل يرجع إلى ما كان عليه قبل الوجوب .

أما المحظور ويسمى أيضاً الحرام ، فإنه الفعل الذي يعاقب المكلف على فعله ويثاب على تركه على عكس الواجب ، وهو أمر مطلق بالترك ، ويقال عنه أيضاً المعصية والذنب والمزجور عنه والمتوعد عليه والقبيح ، ويكتفي الأصوليون بهذا التعريف ولا يفيضون في مسائله كما يفيضون في الواجب ، نظراً لأنه يشتمل على نفس المسائل ولكن في ترك الفعل .

فإذا كان الحرام ضد الواجب، استحال أن يكون الشيء الواحد واجباً حراماً ، طاعة معصية خاصة في الواحد بالعدد ، وإن لم يكن في الواحد بالنوع . ولذلك ثارت مسألة « الصلاة في الدار المغصوبة » وعدم جوازها عند القائلين بالنوع الواحد . كما ثارت مسألة هل الأمر بالشيء نهي عن ضده ونفي ذلك لاختلاف الصيغة ولاختلاف المعنى القائم في النفس .

والمندوب هو الفعل الذي يثاب فاعله ولا يعاقب تاركه ، أو هو الفعل الذي فعله خير من تركه ، والفاعل مأمور به ، لأن الأمر اقتضاء وطلب على عكس المباح .

والمكروه هو الفعل الذي لا يعاقب فاعله ويثاب تاركه ، أو هو الفعل الذي تركه خير من فعله، ويقال عند الفقهاء على عدة معانٍ متفاوتة، مثل المحظور أو المحرم عند الشافعي أو ما نهى عنه نهي تنزيه أو ترك ما هو الأولى أو ما وقعت فيه الريبة والشبهة . وكما أن الحرام ضد الواجب فالمكروه ضد المندوب ، وكما أن الحرام والواجب لا يكونان في فعل واحد، فكذلك المكروه والمندوب .

والمباح هو الفعل الذي لا يثاب ولا يعاقب فاعله أو تاركه ، أو هو الفعل الذي يستوي فيه فعله وتركه . وخوفاً من الحاقه بأفعال الصبي والطفل والمجنون والبهيمة ، أو أيضاً بأفعال الله التي يتساوى فيها العقل والترك دون أن يُسمى ذلك مباحاً قيل في حده إنه الفعل الذي ورد الاذن من الشرع بفعله وتركه غير مقرون بذم فاعله ومدحه ولا بذم تاركه ومدحه ، أو هو الفعل الذي لا ضرر عليه ولا نفع في تركه أو فعله . وقد أنكرته بعض المعتزلة لأنه يعني رفع الحرج عن الفعل والترك ، وذلك ثابت قبل السمع ولم يفعل الشرع شيئاً ، وما لم يثبت تحريمه ولا وجوبه بقي على النفي الأصلي . ولكنه عند الاشاعرة ، النفي الأصلي شيء وورود حكم الشرع بالاباحة حكم شرعي يرفع الحرج والذي يسميه بعض الفقهاء مرتبة

العفو . وقد جعل البعض المباح أمراً بالمباح ضد الصوفية الذين يتخلون عنه طواعية . والحقيقة أن هذه الأحكام الخمسة تدل على أفعال الانسان المطلقة بين الايجاب والسلب ، ثم أفعاله الاختيارية بين الإيجاب والسلب كذلك ، ثم أفعاله الطبيعية حيث تكون الشرعية في مجرد الأفعال وحركتها في الطبيعة وهو المباح .

هذه الأحكام الخمسة هي الركن الأول في الحكم ، وهو أهم الأركان الأربعة . فالركن الثاني هو الحاكم أي الشارع ، ويكتفي علماء أصول الفقه بهذه التسمية حتى لا يدخلوا في مسائل حكم أصول الدين ، حتى أنهم لا يستعملون لفظ الله . والركن الثالث هو المحكوم عليه وهو المكلف ، وشرطه أن يكون عاقلاً يفهم الخطاب . وتكليف الناس والغافل والصبي والمجنون محال . أما شرط وجود المأمور ووجود كلام الله في الأزل ، فإنها مسألة كلامية عارية عن أصول الفقه . والركن الرابع هو المحكوم فيه ، وهو الفعل الاختياري ، ويشترط صحة حدوثه ، وجواز كونه مكتسباً للعبد ، وكونه معلوماً للمأمور ، وكون ايقاعه طاعة ، وهو اكثر العبادات ، وهي كلها مسائل كلامية تتعلق بخلق الأفعال .

أما أحكام الوضع ، وهي التي تشير إلى بناء الأحكام موضوعياً في العالم ليس بفعل الإنسان ، ولكن كما بناها الشارع ، فهي خمسة أيضاً : السبب ، والشرط ، والمانع ، والصحة والبطلان ، والعزيمة والرخصة . وأحياناً يضم السبب والشرط والمانع معاً في ثلاثي واحد ، والصحة والبطلان ، والعزيمة والرخصة في ثنائي واحد .

فالسبب هو الذي أضاف الحاكم الحكم الشرعي له ، كعلامة ودليل للتعرف على الحكم ، خاصة بعد انقطاع الوحي مثل الاضطرار كسبب لاباحة الميتة . وأطلقه الفقهاء على أربعة معان : المباشرة ، وعلة العلة ، وذات العلة مع تخلف وصفها ، والموجب . أما الصلة بين السبب والمسبّب

فهي مسألة كلامية فلسفية لا تدخل في أصول الفقه وتثير موضوع الحتمية والاحتمال في الطبيعة ، وخطورة عدم ربط الاسباب بالمسببات وما قد يسبب ذلك من عدم الثقة بقوانين الطبيعة وبأفعال النفس . أما الحتمية فإنها اكثر مدعاة لهذه الثقة في المستقبل على تحقيق الفعل ، إذا ما تم الأخذ بالاسباب . فإذا قيل إن مشروعية الاسباب لا تستلزم مشروعية المسببات حدث عدم الاطمئنان . وكان الفاعل أقرب إلى التوكل . أما إذا تم الربط بينهما فيكون ذلك داعية على الاقدام والرجاء .

والشرط هو ما كان وصفاً مكملاً لمشروطه فيما اقتضاه مثل الاحصان مكمل لوصف الزاني ، والمقصود هنا الشرط الشرعي وليس الشرط العقلي أوالعادي ،والشرط صفة للمشروط ومكمل له وليس جزءاً منه . ولا يكفي السبب وحده في وقوع المسبب ، بل لا بد أيضاً من حصول الشرط .

والمانع هو ما يرفع الحكم . وقد يكون رافعاً للطلب أصلاً مثل الجنون ، أو رافعاً لأصل الطلب مثل الحيض والنفاس ، أو رافعاً للحكم بحيث يصبح مخيراً كالأنوثة بالنسبة للعيدين والجمعة ، أو رافعاً للإثم بمخالفة الطلب مثل الرخص التي تمنع من إنختام الفعل . ولا يطلب من المكلف تحصيل المانع ولا دفعه من حيث هو مانع ، كما لا يجوز التحيل لاسقاط حكم السبب بفعل المانع . والصحة والبطلان يمثلان شرعية الفعل . فالصحة يراد بها آثار العمل في الدنيا وأثارها في الآخرة على السواء . وعكسها البطلان ، أي عدم ترتب آثار الفعل عليه في الدنيا وفي الآخرة . وغياب القصد والنية على الفعل ، أحد أسباب بطلانه . أما إذا اختلفت نسبة الفعل إلى الزمان فإنه لا يبطل بل يكون اداء ، إذا تم في وقته ، وقضاء ، إذا تم خارج وقته ، وإعادة ، إذا حدث في الفعل الأول خلل .

والعزيمة والرخصة يمثلان الطاقة على الفعل في صورتها المثلى ، وهي

العزيمة ، أو في صورتها الواهنة ، وهي الرخصة . فالعزم يعني القصد ، والعزيمة في الشرع هو ما لزم العباد بإيجاب الشارع . والرخصة تعني اليسر والسهولة ، وفي الشرع ما وسع للمكلف في فعله لعذر وعجز عنه مع قيام السبب المحرِّم . وحكم الرخصة الاباحة ، وعند البعض الوجوب ، لأن التيسير أمر مفروض ، والعذر الواحد يعتبر في شخص دون شخص ، وإباحة الرخصة تعني دفع الحرج وليس التخيير .

وهنا تكشف أحكام الوضع الخمسة عن أن الأحكام الشرعية ليست أحكاماً صورية ، تطبق في أي زمان وفي أي ظرف بل أوضاع إجتماعية على الفقيه أن يستقصيها قبل أن يطبق الحكم ، فإذا غاب السبب أو الشرط أو حضر المانع ، رفع الحكم .

أما مقاصد الشارع فأربعة : وضع الشريعة ابتداء ، ووضع الشريعة للأفهام ، ووضع الشريعة للتكليف ، ووضع الشريعة للإمتثال . ويعني وضع الشريعة ابتداء السبب الأوْلى الذي لأجله وضعت الشريعة ، وهو حفظ مصالح العباد عاجلاً أو آجلاً . والمصالح إما ضرورية أو حاجية أو تحسينية ، وكل منها يكمل الآخر . فالضروريات أصل الحاجيات والتحسينات ، ويلزم من اختلالها اختلال الاثنين الآخرين ، ولكن لا يلزم من اختلالهما اختلال الضروري . والضروريات هي مصالح العباد الخمس التي يذكرها الأصوليون أحياناً في الاستصلاح في طرق البحث عن العلة ، وهي المحافظة على الدين ، والحياة ، والعقل ، والعرض ، والمال . ويكون الحفاظ عليها بتثبيت وجودها ودرء الأخطار عنها . وقد يختلف بعض اسمائها مثل الحياة أو النفس ، العرض أو النسل ، كما قد يختلف الترتيب حسب العلاقة الداخلية لها وطبقاً لأهميتها . فالحياة أولها ، لأنه لا دين ولا عقل ولا عرض ولا مال بدون الحياة . ثم تظهر الحياة في الدين أي الحقيقة المطلقة ، وفي العقل وسيلة إدراك هذه الحقيقة ، كما تظهر في الدعامتين الماديتين لها وهي القوة البشرية المعنوية ، اي النسل ، والقوة المادية في

المال . وليس في الدنيا مصلحة محضة ولا مفسدة محضة ، ومقصود الشارع ما غلب منهما . فإذا تعارضا ، نظر في التساوي والتراجيح . والمقاصد الشرعية لا تنخرم بل هي كلية أبدية . وهي ليست تابعة لأهواء النفوس ، بل أن الشريعة أتت لإخراج الشعور من حيز الهوى إلى حيز الموضوعية . فالمصلحة والضرر ليسا إضافيين كما يقول الرازي ، ويمكن من استقراء الشريعة معرفة ضابط للمصلحة والمفسدة، وعدم تركها بلا ضابط رداً لاعتراض العراقي ومنعاً عند الاشاعرة من القول بالعقل كضابط للمصلحة والمفسدة . وان تخلف الحكم أو الحكمة في بعض الجزئيات ، لا يقدم في كلية المقاصد مثل العقوبات المشرعة للإزدجار . ولما كانت الأحكام مبنية على المصالح عند المصوبة والمخطئة جميعاً ، كانت الشريعة معصومة من الضياع ، وكان الحفاظ على الكليات هو أساس الحفاظ على الجزئيات .

أما وضع الشريعة للافهام ، فإن ذلك يعني مخاطبتها للعقل حتى تتحول إلى اقتناع داخلي ،وتعبير عن طبيعة المكلف ، وليست مجرد أمر خارجي يتم تنفيذه طاعة للشارع . فالشريعة عربية تُفهم على أسلوب العرب . واللغة العربية تشارك باقي الألسنة في المعاني الأولية ، ولكنها تتفرّد بمعانٍ ثانوية . فإذا أمكن ترجمة الأولى إلى لسان آخر، فإنه لا يمكن ترجمة الثانية . والشريعة أمية لا تخرج عما ألفه الأميون ، تقوم على الطبيعة والفطرة وتتأسس في الجبلّة . فليست غاية القرآن إعطاء مباحث علمية أو اعطاء أصول العلوم كلها ، كما يدعي البعض ، بل اعمال النظر ،وتوخي الوضوح ، وتوجيه الانسان نحو الطبيعة لمعرفة قوانينها والسيطرة عليها . وما كان مضاداً لذلك رفضه القرآن ، من خرافة وجهل ، كما هو الحال في علوم الفأل والطير ، والقيافة ، والزجر ، والكهانة ، وخط الرمل ، والضرب بالحصى في الجاهلية . وما كان متفقاً معه ، مثل علم النجوم ، وعلوم الأنواء ، وعلم التاريخ ، وعلوم الطب ، وفنون البلاغة ، قبله القرآن .

أما وضع الشريعة للتكليف فيعني أن الشريعة لا تكلف بما لا يطاق ، وأنها وضعت طبقاً للقدرة الانسانية، ممكنة التحقيق . فالقدرة شرط التكليف . ولا تكليف بالأوصاف الجبلية كشهوة الطعام ، لأنه لا تمايز فيها ، أما الانفعالات التي تتردد بين الجبلي والكسبي ، كالشجاعة والحب والغضب والأناة ، فإنها أقرب إلى الجبلي ، لا يتم التكليف بها بل بآثارها ومبادئها . وكذلك الأمر في سائر أحوال الباطن ، فإنها خارج التكليف لأنها خارج القدرة . ويمتنع التكليف بالشاق ، فالمشقة على أربعة انواع : الأول مشقة ما لا يطاق وهي مانعة من التكليف ،والثاني المشقة الخارجة على المعتاد وهي أيضاً مانعة من التكليف ، والثالث المشقة الزائدة على المعتاد وهي غير مانعة من التكليف ولا مقصودة منه ، ويتفاوت فيها المكلفون حسب الأهلية وحسب العزيمة ، وحتى يُترك للانسان مجال التسابق نحو الخير والمنافسة في تحقيق المقاصد الشرعية . ولكن للمكلف قصد العمل الشاق وليس المشقة ذاتها ، كما أن ليس له الدخول في المشقة باختياره . والحرج مرفوع على من لا يقدر خوفاً من الضرر أو الملل ، فمن خف عليه ما يثقل على غيره أبيح احتماله أو خوفاً من تعطيل الأعمال الشرعية الأخرى ، فأما من أمن ذلك فلا بأس عليه أن يبلغ جهده في العبادة . والرابع مشقة مخالفة الهوى وهي المقصودة بالتكليف . والتكاليف جارية على الحد الأوسط ، فإن مالت بالمكلف إلى أحد الطرفين ، فإنما يكون ذلك لكي تنقل المكلف من الطرف الآخر إلى الطرف الوسط . كذلك يجوز التشديد والزجر لمن غلب عليه الانحلال في الدين ، كما يجوز التخفيف والترخيص لمن غلب عليه التشدد .

أما وضع الشريعة للامتثال فإن ذلك يعني إخراج المكلف من حيز الهوى إلى حيز الوجود الموضوعي الثابت . لذلك يبطل العمل المبني على الهوى ، حتى ولو كان الفعل محموداً ، لأنه قد يؤدي إلى المذموم . ومتبع الهوى ، كالمرائي يتخذ الأحكام آلة لتحقيق أغراضه . والمقاصد الشرعية

ضربان : أصلية وتابعة . فالأصلية لا يُراعى فيها حظ المكلف ، سواء كانت عينية أم كفائية ، لأنها تحقق المصالح الضرورية العامة للجميع . والتابعة هي التي روعي فيها حظ المكلف مثل الاستمتاع بالمباحات . والتابعة خادمة للأصلية وليست مستقلة عنها . ومن سنن التشريع ألا يؤكد الطلب فيما يوافق الحظوظ، كالأكل والشرب اتكالاً على الجبلة ، وأن يؤكد الطلب إذا خالف حظ النفس، كالعبادة والنظر في مصالح الغير . فإذا ما روعي فيه الحظ ولكن تجرد عنه المكلف بالنية ، فإن حكمه يكون حكم المجرد شرعاً ، ويكون المكلف قد سابق في الفضل . ولكن إذا روعيت المقاصد الأصلية في العمل فلا إشكال في صحته ، بل يكون قصدها أقرب إلى الاخلاص . وبهذا القصد يصير العمل عبادة وان كان عادة ، ويصير المندوب واجباً والمكروه حراماً ، وهو أجمع لمقاصد الشارع فيكون الثواب أجزل للأتقياء الأصفياء . أما كبائر الذنوب فإنها في مخالفة المقاصد الأصلية وكبار الطاعات تكون في مراعاة تلك المقاصد . أما إذا روعيت المقاصد التابعة وحدها أو مع الأصلية ، فإن ذلك قد يقدح في الاخلاص حسب نوع الحظوظ . عادة أو عبادة ، دنيوية أو أخروية . فالقصد الأخروي بالعبادة غير قادح فيها ، أما قصد الحظ الدنيوي على الامتثال ، فإنه قد يقدح في القصد . وأما قصد الحظ الدنيوي بالعادات فهو جائز وصحيح . ومن الأعمال ما يقبل النيابة مثل العادات الجارية بين الخلق لكسب الحظوظ العاجلة ، وما لا يقبلها مثل العبادات اللازمة للمكلف . ومقصود الشارع من العمل المداومة عليه وتكراره ، وهو ما يحاول الصوفية فعله بالأوراد . ومع ذلك فالشريعة موضوعة بحسب المكلفين عامة، وليست لفئة خاصة مثل الصوفية الذين زعموا أنه يباح لهم ما لا يباح لغيرهم ، وأن لهم شريعة خاصة غير شريعة العامة . بل ان الرسول نفسه لم يختص بشريعة خاصة ، فمزاياه ومناقبه عامة للأمة كما أن أحكامه عامة لهم أيضاً ما لم ترد على الخصوص . ولذلك ليس للكرامات أصل في المعجزات ولا يجوز العمل

بمقتضاها . والشريعة هي المرجع الأول والأخير في أحكام الباطن والظاهر، وكل ما يُسمى بالمكاشفات يُعرض على الشريعة أولاً . فاطراد العادات كلياً مقطوع لا مظنون وأساس الشرع ، والأحكام تابعة للعوائد الشرعية والوجودية ، فلو تغيرت الأنظار في الأولى لم تتغير أحكامها بخلاف الثانية، فيتغير الحكم تبعاً لها . فالعوائد معتبرة في الشرع قطعاً فإذا انخرقت بعادي فلها حكم العادات وان انخرقت بغير جنس العادات ردت الى العادات . والعوائد الكلية لا تختلف باختلاف الأمصار والاعصار فيُقضي بها على الماضي والمستقبل .

فإذا ما تم تحديد مقاصد الشارع الأربعة ، وهي المقاصد الكلية للوحي ، فإنها تتوجه جميعاً وتصب في مقاصد المكلف والتي يطلق عليها حينئذ النية. فالأعمال بالنيات ، والمطلوب من المكلف موافقة قصده لقصد الشارع ، وكل عمل قُصد به غير ما قصد الشارع فهو باطل . فإذا ما قصد أحد المخالفة فوافق في العمل فعمله باطل ، أما إذا قصد الموافقة فخالف في العمل فعمله صحيح . ولا يجوز الاتيان بفعل فيه مصلحة للنفس واضرار بالغير. وليس لأحد أن يقوم بمصالح غيره العينية الا عند الضرورة . ومن كلف القيام بمصالح غيره وجب على المسلمين القيام بمصالحه ، ويكون ذلك من بيت المال . فإذا قام المكلف بالمصلحة العامة وكان في ذلك إضرار بنفسه ، فإنه يؤثر العام على الخاص عند البعض، والخاص على العام عند البعض الآخر ، وذلك لأن المفسدة قد تلغى بجانب المصلحة العظمى . وللمكلف قصد مصالح الشرع يقيناً وله أيضاً ما قد يقصده الشرع ظناً والأحوط امتثال الشرع بالقصد . والحِيَل ممنوعة بالكتاب والسنة والإجماع ، والتحيل هو قلب أحكام الأفعال بعضها إلى بعض في ظاهر الأمر ، ثم جعل الأفعال المقصود بها في الشرع معان وسائل إلى قلب تلك الأحكام . فالحيل مفوتة للمصالح المقصودة من التشريع ، أما الحيل التي لا تناقض مصلحة شرعية، فقد جوزها البعض مثل النطق بكلمة الكفر

إكراهاً عليها .

فإذا ما تم تنفيذ مقاصد الوحي وتحويلها إلى مقاصد المكلف، ثم تنفيذ الإرادة الالهية من خلال الإرادة الانسانية وأصبح الفعل الالهي ممتداً في الفعل الانساني ، وأمكن أن يصبح الوحي نظاماً مثالياً للعالم من خلال فعل المكلف ، وبالتالي تتحقق خلافة الله في الأرض من خلال المكلَّف . وعلى هذا النحو يكون علم أصول الفقه هو علم « التنزيل » الذي يستنبط الأحكام الشرعية ويتجه من الله إلى الانسان ، على عكس علوم « التأويل » كما يشرحها الصوفية الذين يريدون الرجوع من الانسان إلى الله . وفي هذه الحالة يكون علم أصول الفقه هو العلم الذي يعطي للمسلمين ما يحتاجون اليه في عالمهم هذا ، وفي عصرهم هذا ، من العودة إلى السيطرة على مقدَّراتهم فيصبحون بحق خلفاء الله في الأرض .

العقل والنقل

مقدمة

موضوع « العقل والنقل » أحد موضوعات علم أصول الدين . ويُسمى أيضاً « السمع والعقل » . واختلاف البداية بالعقل أو النقل يدل على اختلاف الفرق الإسلامية في تصور العلاقة بينهما ، هل يكون العقل أساس النقل أم هل يكون النقل أساس العقل ؟ وقد عرض الفقهاء لهذه القضية أيضاً من الناحية المنهجية . فرفض ابن تيمية في « منهاج السنة » منهج المعتزلة والرافضة الذي يقضي باتفاق النقل مع العقل ، فإن اختلفا يُؤخذ العقل ويُؤول النقل . ووضع بدله منهج « موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول » فإن حدث خلاف بينهما يفوّض النقل إذ لا يعلمه إلا الله . وقد اخذ الفلاسفة نهج المعتزلة على ما بين ابن رشد في « مناهج الأدلة » عندما رفض أن يكون النقل أساس العقل على ما تفعل الحشوية وعلى ما يفعل أهل الظاهر ، كما رفض أن يكون العقل مبرراً للنقل على ما تفعل الأشعرية فتعطي حججاً لا تقنع الذكي ولا ينتفع بها البليد ، وأراد إعمال العقل البرهاني ، وفي هذه الحالة يكون متفقاً مع النقل . وقد عرض ابن رشد لذلك أيضاً في « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» مبيناً اتفاقهما في المنهج والغاية . وكان الفلاسفة قبل ابن رشد قد

عرضوا لما عرض له المتكلمون في موضوع « العقل والنقل » وسموه « الصلة بين الفلسفة والدين » عند الكندي والفارابي وابن سينيا . فقد بين الكندي في رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى اتفاق الفلسفة والدين في الوسيلة والغاية ، وأن التعارض بينهما ناشيء من رجال الدين الذين يدافعون عن مناصبهم المزورة ويؤسسون شرعيتهم على رفض الحقائق ، مع أن الحكمة ضالة المؤمن ، لا يهمه من أي مصدر أتت . تم تباين منهجهما عند الفارابي وابن سينا في نظرية النبوة ، فالفلسفة منهجها العقل والدين طريقه الخيال ، ولكن عندهما الغاية واحدة وهو تحقيق السعادة .

ولم يترك الصوفية أيضاً هذا الموضوع بمعارضتهم الشريعة للحقيقة والعلوم العقلية للعلوم الدينية في بدايات التصوف حتى تحول في النهاية إلى فلسفة إلهية تم التوحيد فيه بين علوم العقل وعلوم القلب ، كما وضح ذلك في «حكمة الاشراق» عند السهروردي. أما علماء أصول الفقه فقد استطاعوا تأسيس النقل ليس فقط على العقل بل على العقل والتجربة كما هو الحال في مناهج استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها اليقينية ، وكما وضح في طرق البحث عن العلة وتقسيمها إلى مؤثرة وفاعلة وملائمة ومناسبة على ما هو معروف في القياسين ، الأصل الرابع من أصول التشريع . ومع ذلك فقد انقسموا الى فريقين : أهل الرأي بالعراق وأهل الحديث بالحجاز كما انقسمت مناهج التفسير الى قسمين : التفسير بالمأثور والتفسير بالمعقول .

ولم يظهر موضوع « العقل والنقل » كموضوع مستقل في علم أصول الدين وكأحد مسائله فقط بل ظهر في ثنايا العلم كله من مقوماته الأولى حول نظرية العلم حتى موضوعيه الأخيرين الإمامة والتاريخ . ففي نظرية العلم يظهر العقل مع الحس والمشاهدة والتجربة كأساس للمتواترات أي للنقل. كما يظهر في الدليل العقلي القادر على تحويل جميع الأدلة النقلية بالرغم من توافرها وتضافرها من الظن إلى اليقين. فالظن وحده مرتبط بأسباب النزول وبالناسخ والمنسوخ وبمباحث الألفاظ من

محكم ومتشابه، وظاهر ومؤول، وحقيقة ومجاز، ومطلق ومعين، وخاص وعام، وأمر ونهي وبالتالي لا يعطي اليقين. وقد كان الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة حول التنزيه والتشبيه هو خلاف ناشىء أيضاً عن الصلة بين النقل والعقل، فالتنزيه ينتج عن تأسس النقل على العقل، والتشبيه ينتج عن إقامة العقل على النقل. وكذلك نشأ الخلاف بين الجبر والاختيار أيضاً من الصلة بين النقل والعقل، فالجبر ناتج عن النقل ورفض إعمال العقل والاختيار ناتج عن العقل وتأويل النقل. أما الخلاف حول النبوة هل هي واجبة أو ممكنة أو مستحيلة فنشأت أيضاً من أن القائلين بوجوب النبوة أي ضرورة النقل، وهم الأشاعرة، يقولون بقصر العقل وحاجته إلى النبي، أما الذين يجعلون النبوة مستحيلة مثل البراهمة فيجعلون العقل قادراً على الوصول إلى الحقائق في غير ما حاجة إلى نبي أو وصي. أما الخلاف في أمور المعاد فإنه أيضاً يرجع إلى أن أهل السنة يعتمدون على النقل في إثبات الحوض والصراط والشفاعة والميزان، في حين يؤولها المعتزلة ويجعلونها صوراً فنية على العدل وقانون الاستحقاق. ويمكن القول إن مواقف أهل السنة والفقهاء والحشوية وأهل الظاهر والأشاعرة في علم أصول الدين ومسائله كلها في الذات والصفات والأفعال والنبوات والمعاد والإمامة، كلها ترجع إلى إعطاء الأولوية للنقل على العقل، في حين أن مواقف المعتزلة والفلاسفة كلها في هذه المسائل نفسها إنما ترجع إلى اعطاء الأولوية للعقل على النقل. موضوع العقل والنقل اذن هو المنهج المزدوج الذي تم استعماله لدى الفرق الكلامية في موضوعات علم أصول الدين، فنشأت عنه الاختلافات المشهورة.

ولما كان المعتزلة هم أهل العقل فقد تحول العقل لديهم إلى أحد أصولهم الخمسة وهو العدل، ويشمل خلق الأفعال من العباد والحسن والقبح العقليين. واعتبروا النظر أول الواجبات العقلية واعتبر أبو هاشم الجبائي الشك قبل النظر هو أول الواجبات. ورفضوا تقليد الأزهدين، وتقليد الأكثرين، وخالفوا أصحاب المعارف الضرورية بالطبع أو الإلهام.

وقد فصّل القاضي عبد الجبار (توفى ٤١٥هـ) هذا الأصل في شرح الأصول الخمسة ، كما عقد له جزءا في موسوعته الاعتزالية الضخمة « المغنى في أبواب التوحيد والعدل » بعنوان « التعديل والتجوير » واللطف ، وأجزاء أخرى في « النظر والمعارف » ، « الصلاح والأصلح ، والاستحقاق والتوبة » ، و« التكليف » . كما ظهر أيضاً مع العدل في « المحيط بالتكليف » .

وقد ظهر موضوع « العقل والنقل » في علم أصول الدين عند الاشاعرة كإحدى مسائل الالهيات في موضوع « الأفعال » هل من الله ام من العبد . كما يظهر أيضاً بعد ظهور نظرية أحكام العقل الثلاثة : الواجب والممكن والمستحيل ضمن ما يجوز على الله مثل الرؤية كما هو الحال في « المواقف » للإيجي (٧٥٦هـ) . وقد تحدثت عنه معظم مصنفات الأشاعرة في علم أصول الدين في باب « التعديل والتجوير » كما هو الحال في «اللمع» و«الإبانة» للأشعري، ٣٣٠هـ وفي «الارشاد»، و«لمع الأدلة» للجويني (٤٧٨هـ) . وقد فصل الغزالي (٥٠٥هـ) في « الاقتصاد في الاعتقاد » نظراً لأهميته لهدم العقل تحت عنوان « في أفعال الله تعالى وجملة أفعال جائزة لا يوصف منها شيء بالوجوب » . أما الشهرستاني (٥٤٨ هـ) فقد جعله قاعدة من قواعد أربع : الأولى الصفات والتوحيد ، والثانية العذر والعدل ، والثالثة الوعد والوعيد والاسماء والأحكام ، والرابعة « السمع والعقل والرسالة والأمانة ، وهي تشتمل على مسائل التحسين أو التقبيح ، والصلاح والأصلح ، واللطف ، والعصمة في النبوة ، وشرائط الإمامة نصاً عند جماعة وإجماعاً عند جماعة ، وكيفية انتقالها على مذهب من قال بالنص وكيفية إثباتها على مذهب من قال بالإجماع ، والخلاف فيها بين الشيعة والخوارج والكرامية والأشعرية » . يدخل الشهرستاني هنا موضوع الإمامة ويجعله تابعاً لموضوع السمع والعقل ، فالقائلون بأن الامامة تكون بالنص والتعيين مثل الشيعة يعتمدون على السمع والقائلون بأن الامامة تكون بالبيعة والاختيار مثل أهل السنة يعتمدون على العقل . كما خصص

الشهرستاني في « نهاية الاقدام » باباً بأكمله « في التحسين والتقبيح وبيان أنه لا يجب على الله تعالى شيء من قبيل العقل ولا يجب على العباد شيء قبل ورود الشرع » . كما عقد باباً آخر « في إبطال الفرض والعلة في أفعاله تعالى ، وإبطال القول بالصلاح والأصلح واللطف ومعنى التوفيق والخذلان والشرح والختم والطبع ، ومعنى النعمة والشكر ومعنى الآجال والأرزاق » ، وهنا يبدو الموضوع متصلاً بأفعال الشعور الداخلية ومدى حرية الانسان فيها . ويدخل الموضوع أحياناً في مسألة « تكليف ما لا يطاق » كما هو الحال في « معالم أصول الدين » الرازي (٦٠٦هـ) . ونظراً لغياب الوجوب العقلي عند الأشاعرة ، فقد اختفى موضوع « العقل والنقل » من بعض مصنفاتهم مثل « أصول الدين » للبغدادي (٤٢٩هـ) و« بحر الكلام » لأبي المعين النسفي (٥٠٨هـ) واستمر الحال كذلك في كتب العقائد الايمانية المتأخرة التي اكتفت بسرد ما يجب على المؤمن اعتقاده في الله والرسول من حيث الوجوب والاستحالة والامكان . ولكن لحسن الحظ عاد الموضوع للظهور من جديد في بعض الكتابات الإصلاحية في أصول الدين وعلى رأسها « رسالة التوحيد » للامام محمد عبده (١٣٢٣هـ) والعودة إلى الموقف الاعتزالي في العدل وإن ظل أشعرياً في التوحيد ، والقول بالحسن والقبح العقليين .

وقد تناول علماء أصول الدين موضوع النقل والعقل في مسألة الحسن والقبح أو التحسين والتقبيح . وعرضوا لأربع مسائل : الأولى ، هل الحسن والقبح في ذاتهما يدركهما العقل أم لأن الله أمرنا بالحسن ونهانا عن القبيح ولا سبيل إلى معرفة ذلك إلا من الشرع ؟ والثانية ، هل يجب على الله شيء بالعقل أم أن الله لا يجب عليه شيء ؟ والثالثة ، هل يمكن تعليل أفعال الله وتعليقها بالغاية أم أن أفعال الله لا تتعلل بالأغراض ؟ والرابعة ، هل الغاية من التكليف الاستحقاق أم ان التكليف لا غاية له ؟

أولاً : الموضوعية والذاتية :

هل الحسن والقبح صفات موضوعية للأفعال ، مستقلة ، يمكن للعقل إدراكهما أم أنهما صفتان ذاتيتان خاضعتان للإرادة الإلهية ولا يمكن ادراكهما إلا بالسمع ؟ يرى الأشاعرة أنه لا قبيح بالنسبة إلى ذات الله، فإنه مالك الأمور على الاطلاق، يفعل ما يشاء ، ويختار ، لا علة لصنعه ولا غاية لفعله . والقبيح بالنسبة لنا ما نهى عنه شرعاً ، والحسن ما أمرنا به شرعاً .

ويقدم الرازي في «المحصل» حججاً ثلاثاً: الأولى أنه لو كان قبح تكليف ما لا يطاق قبيحاً لما فعله الله . ولكن الله فعله بالفعل بدليل تكليف الكافر بالإيمان وهو يعلم أنه لا يؤمن ، وهو جمع بين الضدين ، محال على الله . والحقيقة أن هذه الحجة تقوم على افتراض أن الله هو خالق الأفعال وأن الانسان ليس مسؤولاً عنها ، فالله لم يكلف الكافر بالإيمان بل إنه عرض الايمان والكفر على الانسان ، وهو قادر على التمييز بينهما واختيار الايمان دون الكفر . فبدلاً من اثبات التناقض في الإرادة الإلهية وهو تكليف الكافر بالإيمان ، وبدلاً من اثبات المحال وهو الجمع بين النقيضين ، فإنه يمكن رفض القضية من أساسها والرجوع الى حرية الأفعال ومسؤولية الإنسان عنها . الثانية أنه لو قبح تكليف ما لا يطاق لقبح من الله والإنسان ، وقبحه من الله باطل لأنه لا يقبح من الله شيء ، وقبحه من الانسان باطل لأن الانسان مضطر لأفعاله ، وبالتالي لم يقبح تكليف ما لا يطاق . والحقيقة أن هذه النتيجة قائمة على خطأ المقدمة الثانية من أن الإنسان مضطر لأفعاله ، فالإنسان حر ومختار ومسؤول عن أفعاله . كما تخطىء المقدمة الأولى القائلة بأنه لا يقبح من الله شيء ، وكأن الارادة الإلهية عشوائية غير عاقلة ، هوائية متقلبة في حين أنها إرادة عاقلة مريدة . والثالثة أنه لا يقال إن الكذب قبيح في حالة إنجاء الظالم ، لأنه قد لا يموت الأثر المطلوب ولأنه لو تم يكون فيه

شيء من الصدق وهو الرغبة في الإنجاء . والحقيقة أن ذلك يدل على إمكانية الحكم على الأفعال بالحسن والقبح بصرف النظر عن إمكانية تحقيق ذلك الحكم وإحداث اثره في الحياة العملية .

وقد حاول الرازي الخروج من لمازق الأشعري والاقتراب من المعتزلة إلى المتنصف بإثبات الحسن والقبح في الشاهد بمقتضى العقل وعدم اثباتهما في حق الله . فكل شيء يكون حسناً أو قبيحاً لغرض والله منزه عن الأغراض، أما البديهة والفطرة فيؤكدان وجود الحسن والقبيح في ذاتهما في الشاهد . ويكون السؤال الآن : ولماذا لا يُقاس الغائب على الشاهد ، وهو قياس أصولي استعمله المسلمون في علم الأصول ؟ ويصيغ الرازي حجته بطريقة اكثر وضوحاً بتعريف الحسن والقبح بجلب المنافع ودفع المضار ، فإذا كان المراد بالحسن والقبح ما يكون صفة كمال كعلم أو صفة نقص كجهل أو يكون ملائماً لطبع أو منافراً له فلا خلاف في كونهما عقليين . أما إن كان يتعلق به في الأجل ثواب أو عقاب فالعقل لا مجال له فيه ، خاصة وقد بان بأن العبد غير مختار في فعله ولا مستبد بتحصيله ! فلماذا يكون الحسن والقبح عقليين في الدنيا فقط وكأن الآخرة لها قانونها الخاص الذي لا يمكن للعقل تصوره ؟ إن الشرع يمكن معرفة حسنه بالعقل ، وما لا يُعرف حسنه بالعقل ويكون تكليفاً فإنه يحيل الانسان إلى مجرد آلة طيعة لا عقل لها ولا إرادة .

وقد حاول الغزالي أيضاً إيجاد مخرج من المأزق الأشعري عن طريق تحليل ألفاظ الواجب ، والحسن ، والقبيح ، والعبث ، والسفه والحكمة لأنها ألفاظ مشتركة لها معان متباينة ويستعملها المتكلمون في غير مواضعها ، مما يسبب الخلاف والشقاق . فالواجب له معان ثلاثة : الأول ، هو الفعل الذي يتم لا محالة ، وهو الفعل القديم ، الفعل الذي لا يترجح فعله على تركه مثل أفعال الله وهو ليس المقصود . الثاني ، الواجب بمعنى دفع الضرر

وجلب المصلحة وهو الواجب المادي العملي الحادث وهو المقصود عند الأشاعرة . الثالث وهو الواجب الذي يؤدي عدم وقوعه الى أمر محال ، وهو المعنى العقلي المجرد الذي تقصده المعتزلة . أما الحسن فله أيضاً معان ثلاثة : الأول موافقة الغرض ، والثاني منافرة الغرض والثالث ما ليس في فعله ولا في تركه غرض ، وهو العبث . وبالتالي يدافع الغزالي عن المعنى الأشعري للحسن والقبح وهو ملاءمة الغرض ومنافرته ، وهو معنى حسي ذاتي مادي قد يتغير من فرد إلى فرد ومن جماعة إلى جماعة ، ومن عصر إلى عصر . ويكون السؤال كيف يمكن التوفيق بين هذا المعنى النسبي المتغير والمعنى المطلق الذي تفرضه الإرادة الإلهية المطلقة المستقلة عن الظروف والأحوال ؟ ولا يرى الغزالي أي حرج في الاعتراف بهذه النسبية الأشعرية قائلاً : « فبهذا يتبين على القطع أن الحسن والقبيح عبارتان عن الخلق كلهم عن أمرين اضافيين يختلفان بالإضافات لا عن صفات الذوات التي لا تختلف بالاضافة » .

ويحذر الغزالي من الوقوع في هذه النسبية عن طريق التنبيه على أغلاط ثلاثة من استعمال هذه الألفاظ . الأولى، نسبية الحسن والقبيح ، فالموافقة والمخالفة للغرض يكونان بالنسبة إلى الفرد ، ويختلفان من فرد لآخر ، في حين أنه يمكن التغلب على هذه النسبية عن طريق الإرادة الإلهية . ولكن ما يحدث في الواقع هو أن كل فرد يتمثل الإمامة الإلهية ويجعلها تعبيراً عن مصلحته الخاصة وبالتالي فلن يتم تجاوز النسبية ، بل ستتأكد خاصة بعد أن تجد المصلحة الشخصية تبريراً لها من الإرادة الالهية . والثانية الذهول عن الحالة النادرة والحكم بالحسن والقبح بأغلبية الحالات وكأن الغزالي يرفض مقياس مصالح الأغلبية وهو المقياس الشرعي الوحيد الممكن، لأن ما رآه المسلمون حسناً فهوعند الله حسن . والثالثة هو كون الأخص مقروناً بالأعم في حين أن الأعم لا يلزم أن يكون مقروناً بالأخص مما يجعل الوهم يسبق باستمرار إلى العكس . وهنا يهدم الغزالي أي واجب عقلي كلية ويعتبر

العقل مجرد وهم ولا يقدر عليه إلا الأولياء فيقول «وأما اتباع العقل الصرف فلا يقوى عليه إلا أولياء الله تعالى الذين أراهم الله الحق حقاً وقواهم على اتباعه» . والحقيقة أن العقل مشاع بين الجميع ، ونور فطري يشارك فيه كل الناس .

وقد اتفق جميع المعتزلة على أن أصول المعرفة وشكر النعمة واجب قبل ورود السمع والحسن والقبيح يجب معرفتهما بالعقل واعتناق الحسن واجتناب القبيح واجب كذلك . وقد ذهب أبو الهذيل العلاف (٢٢٦هـ) أن على الإنسان أن يعرف الله بالدليل قبل ورود السمع من غير خاطر وان قصر في المعرفة استوجب العقوبة أبداً ، فهو يعلم حسن الحسن وقبح القبيح فيجب عليه الإقدام على الحسن والإعراض عن القبيح . أما النظّام فإنه يرى أن الإنسان إذا كان متمكناً قادراً على النظر والاستدلال فإن عليه أن يحصل على معرفة الله بالعقل . ولكن لا بد من خاطرين أحدهما يأمر بالإقدام والآخر بالكف ليصح الاختيار. أما بشر بن المعتمر (٢٦٠هـ) فقال ان المفكر قبل ورود السمع يعلم الله بالنظر والاستدلال ولكن دون ما حاجة إلى الخاطرين . وقد قال جعفر بن حرب (٢٣٤هـ) وجعفر بن مبشر (٢٣٦هـ) بأن العقل يوجب معرفة الله بجميع أحكامه وصفاته قبل ورود الشرع . فإن لم يعرفه وجبت عقوبته وخلوده في النار بالعقل. أما ثمامة بن الاشرس (٢١٣هـ) فقد أعذر الكفار لأن المعارف ضرورية ومن لم يعرف الله كان معذوراً. أما أبو علي الجبائي (٢٩٥هـ) وابنه أبو هاشم (٣٢١هـ) فقد أثبتا شريعة العقل إلى جانب الشريعة النبوية ، فالمعرفة وشكر المنعم ومعرفة الحسن والقبح كلها واجبات عقلية .

فإثبات الحسن والقبح صفتان للأفعال يجعلانهما موضوعين مستقلين عن الإرادات والأهواء والمصالح ويقدر العقل على إدراكهما . وبالتالي يكون الموقف الاعتزالي أقرب إلى شمول الارادة الالهية وأبعد عن الوقوع في

النسبية والتغير . وكأن المدافع عن حق الله ينتهي به إلى تدمير موضوعية العالم في حين أن المدافع عن وضعية العالم ينتهي به الأمر إلى اثبات صدق الله .

ثانياً : الواجبات العقلية :

يرى الأشاعرة أنه لا يجب على الله شيء إذ لا حاكم عليه ولأنه لو وجب عليه شيء فإن لم يستوجب الندم بتركه لم يتحقق الوجوب وإن استوجب كان ناقصاً لذاته مستكملاًبفعله وهو محال . ويلخص الإمام الجويني في « لمع الأدلة » موقف الأشاعرة بقوله : « لا يجب على الله تعالى شيء ، وما أنعم به هو فضل منه وما عاقب به فهو عدل منه . ويجب على العبد ما يوجبه الله تعالى عليه ـ ولا يستفاد بمجرد العقول وجوب شيء بل جميع الأحكام المتعلقة بالتكليف متلقاة من قضية الشرع وموجب السمع » . والحقيقة أن الوجوب ليس نقصاً بل الوجوب كمال ، فإذا كان الوجوب ذاتياً فإنه يكون تأكيداً للحرية . والله لا يمثل ارادة عشوائية بل إرادة عاقلة مريدة . القول بالوجوب العقلي إذن لا ينال من كمال الله أو حرية إرادته .

وقد قدم الرازي في «معالم أصول الدين » ثلاث حجج للبرهنة على أنه لا يمكن إثبات جلب المنافع ودفع المضار في حق الله . الأولى أن الفعل الصادر عن الله إما أن يكون وجوده وعدمه على السوية أو لا يكون الأمر كذلك . والأول يبطل الحسن والقبح لأنه لا مجال للترجيح والثاني لزم كون الله ناقصاً بذاته لوجود المرجح وهو محال على الله . والحقيقة أن ترجيح الحسن على القبيح ليس نقصاً في الله بل تحقيق الاختيار الالهي لمصلحة الانسان ، وأن الغاية من الأفعال ليست اثبات تنزيه الله ، فالله غني عن العالمين ، ولكن تحقيق المصلحة الإنسانية وهو أساس الشرع . فالأشاعرة يدافعون عن حق الله على حساب حقوق الانسان والله ليس في حاجة إلى

دفاع بل الإنسان الذي في حاجة إلى ذلك . الثانية أن العالم محدث ، المحدث مختص بوقت معين ، فإن تساوت الأوقات بطل تعليق الحسن والقبح بفعل معين ، وان كان لخاصية فاعلة بطل كون الله مُحدِثاً . والحقيقة أن هناك تمييزاً بين الإرادة الإلهية في ذاتها وبين المرادات الإلهية عند التحقق فإذا كانت الأولى خارج الزمان والمكان لمقتضيات التنزيه ، فإن الثانية تتحقق في العالم الحادث ولا تنال من قدم الصفات كحق إلهي . فتحقيق المرادات الالهية في العالم لا يبطل الحسن والقبح بل يحقق فاعلية الله في العالم . أما وجود المخصص أي المرجح للحسن على القبح ، فإن ذلك ليس نقصاً بل تأكيد للحرية الإنسانية والقدرة على الاختيار . والثالثة أن الله علم كفر الكفار ومحال أن يأمرهم بالإيمان والطاعة ، والحقيقة أن علم الله كفر الكفار هو علم بنتيجة حرية الأفعال الانسانية ولا يتدخل في سيرها . كما أنه لا يجوز ضرب الصفات الإلهية بعضها ببعض مثل العلم والقدرة ثم التضحية بإحداها من أجل اثبات اتفاقها فيما بينها ثم إثبات كليهما والتضحية بحرية الأفعال الإنسانية .

ويحدد الغزالي موقف الأشاعرة في القطب الثالث من « الإقتصاد في الاعتقاد» بعنوان: «في أفعال الله تعالى وجملة أفعال جائزة لا يوصف شيء منها بالوجوب » . ويحدد الغزالي هذه الأفعال الجائزة التي لا وجوب فيها في سبعة: يجوز لله أن لا يكلف عباده، ويجوز أن يكلفهم ما لا يطاق، ويجوز منه إيلام العباد بغير عوض وجناية، ولا يجب رعاية الأصلح لهم، ولا يجب عليه ثواب الطاعة وعقاب المعصية ، ولا يجب على العبد شيء بالعقل بل بالشرع مثل معرفة الله وشكره ، وأخيراً لا يجب على الله بعث الرسل وأنه لو بعث لم يكن قبيحاً ولا محالاً بل أمكن إظهار صدقهم بالمعجزة .

ثم يفصل الغزالي هذه الدعاوى السبع ويدعمها بالحجج والبراهين على النحوالآتي :

الأولى ، يجوز على الله أن لا يخلق الخلق ، وإذا خلق فلم يكن ذلك واجباً عليه، وإذا خلقهم فله ألا يكلفهم، وإذا كلفهم فلم يكن ذلك واجباً عليه . ويعتمد الغزالي في اثبات هذه الدعوى على حجة أنه من المحال اثبات النفع والضرر بالنسبة لله . والحقيقة أن النفع والضرر لا يكونان بالنسبة لله ، فالله منزه عن كل شيء ولكن بالنسبة للإنسان . وأن افتراض ألا يخلق الله الخلق يعني أن خلق الخلق كان خطأً ووجوداً لا مبرر له ، وأن خلق الخلق بلا تكليف معناه إنكار الرسالة وخلافة الإنسان لله في الأرض . إن الخلق ذاته نعمة من نعم الله حيث ينعم الانسان بالدنيا ويعمل فيها ويحقق ذاته ونشاطه ويخلد في الدنيا بعمله وذكراه وفي الآخرة باستحقاقه لذلك قالت طائفة من المعتزلة انه يجب عليه الخلق والتكليف بعد الخلق لا بمعنى الوجوب على الله ولكن بمعنى ضرورة الوجود الانساني وتحقق الغاية منه .

الثانية ، يجوز على الله تكليف العباد ما يطيقونه وما لا يطيقونه . فقد كلف الله أبا جهل بالايمان وهو يعلم أنه سيكفر . فشرط التكليف عند الأشاعرة هو فهم الأمر وليس إمكان تحقيقه. والحقيقة أن تكليف أبي جهل بالإيمان مثل تكليف كل المؤمنين ثم كفر أبو جهل لأنه لم يُعمل عقله ولم يمارس حريته . لذلك انكر المعتزلة تكليف ما لا يطاق لأنه لا فائدة منه ولأنه عبث ولأن العبث على الله محال .

الثالثة ، يجوز على الله إيلام الحيوان البريء عن الجنايات ولا يلزم عليه ثواباً ، فالله عند الأشاعرة مالك كل شيء ، حر التصرف ، يفعل ما يشاء ، إن شاء ظلم وإن شاء عدل . وقد أنكرت المعتزلة ذلك لأنه قبيح . والحقيقة أنه إذا كان الفكر الإلهي كله يقوم على قياس الغائب على الشاهد فإن الإيلام بغير ذنب أو عوض في هذا العالم قبيح ، ولما كان الله منزهاً عن القبائح فإنه أيضاً لا يفعل الإيلام بغير ذنب أو عوض . ولا عجب أن يكون لكل برغوث عوض كما يتهكم الغزالي .

الرابعة، لا يجب على الله ، رعاية الأصلح لعباده بل يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد . ويثبت الأشاعرة ذلك بالنقاش الـذي دار بين الأشعري وبين الجبائي حول ثلاثة أطفال مات أحدهم وهو مسلم في الصبا، وبلغ الآخر وأسلم ومات مسلماً بالغاً ، وبلغ الثالث وكفرومات كافراً . فالعدل يقتضي أن يخلد الكافر البالغ في النار وأن يكون البالغ المسلم في الجنـة في رتبة فوق رتبة الصبي لأن البالغ قد بلغ وأطـاع الله عكس الصبي الذي لم يبلغ . فإذا سأل هذا الصبي الله يوم القيام لماذا أمتنى وأجاب الله بأنه كان يعلم بأن الصبي سيعصى فكان الأصلح له أن يموت،هنا يصيح الكافر : أو لم يكن الأصلح لي أن أموت قبل أن اكفر ؟ لا يجد المعتزلي جواباً طبقاً لقانون الصلاح والأصلح . والحقيقة أن هذا القانون إنساني خالص لا يقاس فيـه الشاهد على الغائب بل الغائب على الشاهد فإذا كان هذا القانون غير مقصور في الغائب ولكنه قائم في الشاهد .

الخامسة ، لا يجب على الله الثواب ، إن كلف العباد وأطاعوه ، ان شاء أثابهم وإن شاء عاقبهم، وإن شاء أعدمهم ولم يحشرهم. لا يبالي لو غفر لجميع الكافرين وعاقب جميع المؤمنين . لا يستحيل ذلك في نفسه ، ولا يناقض صفاته الالهية . التكليف تصـرف في عبيده ومماليكه . أمـا الثواب ففعـل آخر عـلى سبيل الابتـداء فلا معنى في أفعـالـه للحسن أو للقبـح . والحقيقة أن هذا أيضاً ضرب لصفات الله بعضها بالبعض الآخر، فالقدرة لا تعارض العدل. وافتراض القدرة على الظلم هو ضرب للصفات بعضها ببعض ولا يستطيع الانسان أمامها إلا أن يثبتهما معاً فيوقع نفسه في التناقض كما يفعل الأشاعرة أو ينفيهـما معاً فينتهي إلى نفـي الصفـات جميعها أو إلى اثبات واحدة منها على حساب الأخرى كما يفعل المعتـزلة من أجـل افساح المجال لحقوق الانسان في العدل والحرية. فالتكليف مع القدرة على الثواب ثم ترك الثواب قبيح عند المعتزلة. وكل كافر يجب على الله أن يعاقبه ويخلده في النار ، وكل من ارتكب كبيرة قبل التوبة يكون في النار . كما يجب الشكر

على العباد ثم يجب الثواب على الشكر ، وأن يعيش الانسان في عالم معقول متسق خير من أن يعيش في تناقض غير مفهوم .

السادسة ، لو لم يرد الشرع لما كان يجب على العباد معرفة الله وشكر نعمته لأنه لو وجب ذلك عليهم لكان لفائدة والفوائد لا تجوز على الله وإن لم يكن لفائدة لكان عبثاً، والعبث محال. والحقيقة أن ذلك الغاء للفطرة البشرية ولبداهة العقل بعد استقلال الانسانية عقلاً وإرادة وظهور وعيها بعد تربية الوحي لها على فترات حتى اكتملت. وبالتالي انتهى دور الوحي في التاريخ بظهور الوعي الإنساني مكتملاً ومستقلاً عقلاً وإرادة. ومعرفة الله وشكره لا تحقق فائدة لله ، فالله غني عن العالمين بل تحقق فائدة للإنسان، فمعرفة الله معرفة المبادىء العامة والشاملة ومعرفة التنزيه وشكر الله تعني الثقة بالقدرات البشرية والعمل بها . لذلك قال المعتزلة إن العقل بمجرده موجب لمعرفة الله وشكره حتى قبل ورود السمع . فإذا ورد السمع فإنه يكون لطفاً بالله للعباد . فورود التكاليف الطاف من الباري أرسلها إلى العباد وبتوسط الأنبياء امتحاناً ليهلك من هلك عن بينة ويحيي من يحيى عن بينة .

السابعة ، جواز بعثة الأنبياء ليس بمحال كما تقول البراهمة ولا بواجب كما تقول المعتزلة . والحقيقة أن موقف المعتزلة قريب من موقف البراهمة بالإضافة لى قولهم باللطف . فالبراهمة تقدم حججاً ثلاثاً لإثبات اكتفاء العقل. الأولى انه لو بعث النبي بما تقتضيه العقول فالعقول غنية عنه، وإن بعث بما يخالف العقول استحال التصديق. الثانية أن صدق النبي بالمعجزة ويصعب التفرقة بين المعجزة والسحر . الثالثة أنه حتى لو عرف صدق المعجزة فإن المعجزة ليست طريقاً لصدق النبي . فإثبات النبوة لطفاً عند المعتزلة أفضل من جوازها بلا غاية أو غرض عند الأشاعرة

أما المعتزلة فقد أثبتوا الواجبات العقلية مثل معرفة الله وشكر المنعم،

وأنه لا يفعل القبيح ، واللطف ، والثواب على الطاعة ، والعقاب على الكبائر قبل التوبة ، وفعل الصلاح والأصلح . وقد اختلف المعتزلة في عددها ولكن يمكن اجمالها ايضاً في سبعة :

الأولى معرفة الله بالنظر هو أول الواجبات . ولما كان الله لا يعرف ضرورة ولا بالمشاهدة فيجب أن يعرف بالتفكير والنظر على ما يقول القاضي عبد الجبار في « شرح الأصول الخمسة » . معرفة الله من الواجبات المضيقة مثل الصلاة التي لا يسع الإخلال بها ولا يقوم غيرها مقامها لأنه مما يقبح تركها . وقد تقرر في العقل وجوب التحرز من القبيح . فإذا كان لا يمكن التحرز من القبيح إلا بالمعرفة وجب أن يقضي وجوبها .

الثانية ، شكر المنعم ، فأول نعم الله هو خلق الانسان حياً لنفعه لا لمضرته . وكل منعم وجب أن يستحق الشكر على نعمه لما كان قصده الاحسان . فالشكر اعتراف بنعمة المنعم ، وهو شكر باللسان وبالقلب وبالفعل .

الثالثة ، أن الله لا يفعل القبيح عقلاً لعلمه بقبحه واستغنائه عنه قياساً على الشاهد . يرى النظّام أنه إن كان القبح صفة ذاتية للقبيح وهو المانع من الاضافة إليه فعلاً ففي نفي تجويز وقوع القبيح منه قبح أيضاً فيجب أن يكون مانعاً. ففاعل العدل لا يوصف بالقدرة على الظلم. إن الله لا يقدر على ظلم العقلاء بل على ظلم الاطفال والمجانين. ووافقه في ذلك جعفر بن مبشر وجعفر بن حرب وأبو علي الاسواري والجاحظ في حين أن أبا الهذيل واكثر المعتزلة ولا سيما البصريين والقاضي عبد الجبار يرون أنه تعالى موصوف بالقدرة على ما لو فعله، لكان قبيحاً دفاعاً عن القدرة من حيث المبدأ دون وقوعها بالفعل .

الرابعة ، اللطف وهو أن يفعل الله ما يقرب العبد إلى الطاعة . ويعرفه القاضي عبد الجبار بأنه هو كل ما يختار عنده المرء الواجب

ويتجنب القبيح أو ما يكون عنده أقرب إما إلى اختيار الحسن أو إلى ترك القبيح . وهو ما يسميه الأشاعرة توفيقاً أو عصمة . وقد أنكره المجبرة كما أنكره من المعتزلة بشر بن المعتمر وأصحابه من البغداديين ، وذلك لأنه لو وجب على الله لكان لا يوجد في العالم عاص وهو خلاف الواقع ويناقض حرية الأفعال. لذلك يميز القاضي عبد الجبار بين أزمنة اللطف الثلاثة. إما أن يكون متقدماً للتكليف أو مقارناً له أو متأخراً . وينفي تقدمه ومقارنته للتكليف ويثبت تأخره حتى يفسح المجال لخلق الأفعال. وقد رفضت الأشاعرة اللطف بحجة أن هذا التقريب يمكن أن يتم ابتداء وبالتالي يكون الوسط عبثاً. والحقيقة أن اللطف لا يتم ابتداء حتى يقوم العبد بجهده أولاً ثم يلحقه اللطف ثانياً . وقد عرف الرازي اللطف بأنه هو الذي يفيد ترجيح الداعية بحيث لا ينتهي إلى حد الإلجاء، وهو ممكن في الوجود نفسه، والله قادر على كل الممكنات دون ما حاجة إلى داعية أو إلى واسطة . يثبت الرازي اللطف من حيث المبدأ لا من حيث الواقع وبالتالي كان أقرب الأشاعرة إلى المعتزلة .

الخامسة ، الثواب على الطاعة ، فكل فعل شاق عليه ثواب ، ولا تعارض بين أن يكون الغرض من التكليف شكر المنعم وبين الثواب على المشاق . وقد اعترضت الأشاعرة على ذلك بأن الأعمال لا تكافىء النعم السابقة فكيف تقتضي مكافأة ؟ والحقيقة أن ذلك ليس بكثير على الله ، فالله جواد كريم .

السادسة ، العقاب على الكبائر قبل التوبة عند البغداديين وذلك لأن الله قد أوجب الواجبات ونهى عن المقبحات وعرف الإنسان وجه التحسين والتقبيح لكليها وبالتالي خضع للعقاب . وقد أضاف أبو هاشم الجبائي أن الله خلق في الإنسان شهوة القبيح ونفرة الحسن فلا بد أن يكون في مقابل ذلك ما يزجر الانسان عن المقبحات وهوالعقاب .

السابعة، أن الله يفعل الأصلح لعباده في الدنيا. وقد اختلفت مذاهب البغداديين والبصريين فيه . فقد أوجبه البغداديون على الله ولا يجوز في حكمته تبقية شيء من الصلاح للعباد في الآجل أو العاجل بل عليه فعل أقصى ما يقدر عليه لصلاح العباد. وابتداء الخلق واجب على الله، وإذا كلفهم وجب إكمال عقولهم . وكل ما يحدث في العالم فهو الأصلح لهم . ولم يسر البصريون إلى هذا الحد بالرغم من اثباتهم الواجبات العقلية. واتفق كلاهما على وجوب فعل الأصلح في الدين ثم اختلفوا في وجوب فعل الأصلح في الدنيا. وقد اعترض الأشاعرة بأن الأصلح للكافر الفقير بأن لا يخلق على ما هو معروف في قصة الأطفال الثلاثة، ومع ذلك فالخلق نعمة يتم شكر الله عليها ولا تعادلها نعمة . وقد صاغ النظام نظرية المعتزلة في الصلاح والأصلح بقوله إن الله يقدر على فعل ما يعلم أن فيه صلاحاً لعباده ولا يقدر على أن يفعل لعباده في الدنيا ما ليس في صلاحهم. أما في أمور الآخرة فإن الباري لا يوصف بالقدرة على أن يزيد في عقاب أهل النار ولا أن ينقص منه أو من نعيم أهل الجنة أو يخرج أحداً منها .

ثالثاً : الغائية والغرض :

يرى الأشاعرة أن أفعال الله لا تتعلل بالأغراض ولا تهدف إلى غاية . ويعتمدون في ذلك على حجج ثلاث : الأولى أن الله لو فعل لغرض لكان ناقصاً لذاته مستكملاً بغيره وهو محال . والحقيقة أن الغائية لا تمثل نقصاً بل

بالضرورة وجودها في النهاية بل في البداية ، فالغاية هي الباعث على الفعل . وقد جعل كثير من الفلاسفة العلة الغائية هي العلة الفاعلة وتعليل الأحكام الشرعية قائم على الغاية التي درسها الأصوليون وحددوا ألفاظها بلام التعليل ، وكي ، وحتى ، وأن . . . إلى آخر ما هو معروف في اللغة العربية. الثالثة ، أن الغرض من اختصاص الحادثة المعينة بوقتها المعين إن وجد قبله لزم أن يكون الحادث حينئذ وأن لا يكون الغرض غرض هذا الحادث وأن وجد معه عاد الكلام في اختصاصه به ولزم التسلسل أو التنزيه عن الغرض . والحقيقة أن الغائية داخلة في وجود الحوادث ، وسارية في نسيج الوجود كإمكانية واستعداد مثل كون الشجرة في البذرة ولا يحتاج ذلك إلى تسلسل أو إلى انكار الغرض . وقد فصل محمد إقبال في الغائية وجعلها مصدر الابداع فالحياة تتخلق بالمقاصد ، وتتولد بالغايات .

اما المعتزلة فترى أن أفعال الله كلها معللة برعاية مصالح العباد لأن ما لا غرض فيه عبث وهو على الحكيم محال . والغائية تجربة انسانية لا يمكن نفيها بحجة منطقية كما تفعل الاشاعرة عندما تقول : العبث إن كان هو الخالي عن الغرض فهو عين الدعوى وإن كان غيره فلا بد من تصويره أولاً وتقريره ثانياً . وقد اتفقت المعتزلة على أن الحكيم لا يفعل إلا الصلاح والخير ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد . فالفعل الخالي من الغرض عبث وقبح يجب تنزيه الله عنه لكونه عالماً بقبحه مستغنياً عن غيره . وقد ذهب اكثر الماتريدية ومنهم الصدر الشريعة إلى تعليل أفعاله تعالى بالأغراض . كما ذهب التفتازاني إلى أن تعليل بعض أفعاله معلوم قطعاً وعليه مبني القياس .

والعجيب أن الأشاعرة وهم يتهمون المعتزلة بالتنزيه ويفضلون عليه الوقوع في التشبيه ، ينكرون تعليل أفعال الله بالغائية والغرض حرصاً على التنزيه فينتهون إلى إبطال الحكمة . كما يؤدي انكار الغائية إلى الفصل التام

بين الخالق والمخلوق ويجعل الله فعالاً لما يريد دون سبب أو غاية أو باعث وهو ما يعادل الحرية المطلقة بلا باعث أو سبب ، وهي حرية العبث . في حين أن الغائية هي محور الفكر الأصولي في اقامة الشرع على أساس المصلحة . إن إنكار العلية انكار لأساس الشرع وسبب وجود الوحي وإرسال الرسل كما هو واضح في الآيات القرآنية ﴿ وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون ﴾ (٥١ : ٥٦) أو ﴿ وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين ﴾ (٢١ : ١٠٧) . إن نفي التعليل هو هدم للقوانين الانسانية وترك للعالم بلا إدراك ، وللواقع بلا أساس نظري . الغائية أساس الوجود في الانسان في الطبيعة . واعتبار الطبيعة مجرد تعبير عن الجود والكرم من وجود مطلق مشخص هو إلغاء لوجود الطبيعة واستغلالها . فالغائية في الطبيعة لا تعني حاجة طرف وكرم طرف آخر . فالطبيعة مستقلة عن أطرافها ، وليست علاقات الاطراف علاقة احتياج وكرم على ما تتصور المجتمعات التي يقوم سلوك الناس فيها على التملق والمداهنة وأو السؤال والاستجداء . ولا تتحقق الغائية في الطبيعة بفعل قدرة مشخصة كما لا تتحقق آلياً دون قصد وروية بل تتحقق بفعل الانسان . وإذا لم تتحقق فقد تخلى الانسان عن رسالته ، وعن خلافته لله في الأرض ، ويكون الانسان هو المسؤول لا الغائية . لو تخلى الانسان عنها اندثر في التاريخ وأتى انسان غيره أو جماعة أخرى تحقق الرسالة وتعمل في التاريخ . والصلاح باعتباره غائية لا يعني النفع المادي بقدر ما يعني إبقاء الوجود والحفاظ على الحياة الانسانية فيه .

وقد حاول بعض الأشاعرة الخروج من هذا المأزق عن طريق إثبات الحكمة في الأفعال الإلهية دون اثبات العلة والغائية . فأفعال الحكيم كلها محكمة متقنة تقع على حسب علمه كما يقول الشهرستاني (٥٤٨هـ) في « نهاية الاقدام » ويؤيده في ذلك ابن حزم في « الفصل » والآمدي في « غاية المرام » .

أما المعتزلة فإنهم يرون أن القبيح قبيح في نفسه ، وقبحه يكون لذاته أو لصفة قائمة به ، فيقبح من الله كما يقبح من الانسان ، وكذلك الحسن . ومنها ما يستقل العقل بإدراكه ضرورة مثل انقاذ الغرقى وقبح الظلم أو استدلالاً مثل قبح الصدق الضار وحسن الكذب النافع . ولذلك يحكم بهما المتدين وغيره مثل البراهمة . ومنها ما ليس كذلك كحسن صوم آخر رمضان وقبح صوم أول شوال . وفي هذه الحالة الأخيرة يكون النقل مرشداً ومخبراً ودليلاً . فالعلم الضروري حاصل بقبح الظلم والكذب ولا يجوز إسناده إلى الشرع لحصوله لمن لا يقول بالشرع .

فالحكيم لا يفعل فعلاً إلا لحكمة وغرض ، والفعل من غير غرض سفه وعبث والحكيم من يفعل أحد أمرين أما ينتفع هو نفسه أو أن ينفع غيره. ولما تقدس الله عن الانتفاع تعيّن أنه إنما يفعل لينفع غيره وبالتالي لا يخلو فعله من صلاح . كما قام الدليل على أن الرب حكيم ، والحكيم من تكون أفعاله على احكام واتقان فلا يفعل فعلاً جزافاً بل لا بد وأن ينحو غرضاً ، ويقصد صلاحاً ، ويريد خيراً . والحكمة في خلق العالم ظاهرة لمن تأملها بالفعل ومنصوص عليها لمن طلبها في السمع . شهد العقل بأن الحكمة في خلق العالم إظهار آيات ليستدل بها على وحدانيته ويتوصل بها إلى معرفته فيعرف ويعبد ويستوجب به الثواب الأبدي .

ومع اجماع المعتزلة على القول بالعلة والغاية والغرض إلا أنهم اختلفوا فيما بينهم في تحديدها . فقد قال أبو الهذيل العلاف ان الله خلق الخلق لعلة والعلة هو الخلق ، والخلق هو الإرادة والقول ، وان الله خلق الخلق لمنفعتهم ولولا ذلك كان لا وجه لخلقهم لأن من خلق ما لا ينتفع به ولا يزيل بخلقه ضرراً ، ولا ينتفع به غيره ،ولا يضرّ به غيره فهو عابث . وقال النظام إن الله خلق الخلق لعلة تكون هي المنفعة ، والعلة هي الغرض في خلقه لهم وما أراد من منفعتهم . وقال معمر لقد خلق الله الخلق لعلة ،

ونظراً لما تنطوي عليه الغائية من صلاح للعباد فقد أبرزها المصلحون الدينيون وفصلها الإمام محمد عبده في « رسالة التوحيد». يبدأ الإمام بإحالة الغائية إلى علم الله وإرادته المختارة التي لا يجب عليها شيء . ثم رفض الموقفين معاً إنكار العلة والغاية والغرض عند أهل السنة واثباتها عند المعتزلة قائلاً : « نريد تلك المقالات المضطربة في أنه يجب على الله رعاية المصلحة في أفعاله وتحقيق وعيده فيمن تعدى حدوده من عبيده وما يتلو ذلك من وقوع أعماله تحت العلل والأغراض . فقد بالغ قوم في الإيجاب حتى ظن الناظر في مزاعمهم أنهم عدوه واحداً من المكلفين يفرض عليه أن يجهد للقيام بما عليه من الحقوق وتأدية ما لزمه من الواجبات . وغلا آخرون في نفي التعليل عن أفعاله حتى خيل للممعن في مقالاتهم أنهم لا يرضونه إلا قُلَّباً يبرم اليوم ما نقضه بالأمس ، ويفصل غداً ما أخبر بنقيضه اليوم أو غافلاً لا يشعر بما يستتبعه عمله . . . وهو أحكم الحاكمين ، وأصدق القائلين . جبروت الله وطهارة دينه أعلى وأرفع من هذا كله » . وينتهي محمد عبده إلى إثبات أن أفعال الله لا تخلو من حكمه . فحكمة كل عمل ما يترتب عليه ما يحفظ نظاماً أو يرفع فساداً خاصاً أو عاماً . فصنع الله الذي اتقن كل شيء وأحسن خلقه مشحون بضروب الحكم . والله مريد لحكمته من حيث هي تابعة للفعل . فوجوب الحكمة في أفعاله تابع لوجود الكمال في علمه وإرادته .

وبالرغم من محاولة محمد عبده في التوفيق بين الرأيين المتعارضين ، إلا أنه من الأصلح الآن للأمة الاسلامية إبراز رأي المعتزلة وإثبات العلة والغائية والغرض حتى تخف منها العشوائية والتشتت والشك وقد يكون غياب التخطيط غي حياة المسلمين العامة راجعاً إلى عدم التركيز على الغائية والغرض في نظر السيادة الأشعرية في ثقافتنا الوطنية وتوجيهها لسلوك عامة المسلمين .

رابعاً : الآلام والعوض :

قانون الاستحقاق والعوض قانون اعتزالي خالص فصل فيه المعتزلة واكتفى الأشاعرة بالإنكار والرفض . فقالت المعتزلة إن الغرض من التكليف هو التعويض لاستحقاق التعظيم فإن التفضل بدونه قبيح . ورفضت الأشاعرة هذا القول لأنه مبني على القول بالحسن والقبح في أفعال الله وهو ما ترفضه الأشاعرة . هذا بالاضافة إلى أن التفضل إنما يقبح ممن يتصور له النفع والضرر وهو محال على الله .

والآلام عند الأشاعرة لا تقع مقدورة لغير الله ، فإذا وقعت من فعل الله فهي منه حسن سواء وقعت ابتداء أو حدثت منه فتسمى جزاء . ولا يحتاج الأشاعرة في تقريرها حسنة الى اثبات سبق استحقاقها عليها أو استلزام أعواض عنها بل كل ما وقع منها فهو من الله حسن لا اعتراض عليه ولا تبرير لأحكامه . والحقيقة أن هذا الموقف الأشعري يدعو الانسان الى تقبل الألم بلا داع أو سبب ويجعل الله علة لآلام البشر ويغفل أسبابها الحقيقية في العالم . والحقيقة أن موقف الجبرية لا يختلف كثيراً عن موقف الأشاعرة إذ تعتبر أن الآلام تحسن وتقبح بحال فاعلها. فإن كان فاعلها القديم يحسن منه سواء كان ظلماً أو اعتباراً وإن كان فاعلها الانسان لا يحسن منه . فالله مالك كل شيء ومن حقه أن يفعل في ملكه ما يشاء . لذلك قالت الثنوية بأن الآلام ظلم قبيح لعينه وهي تصدر عن اله الشر وليس عن إله الخير . فالآلام كلها قبيحة والملاذّ كلها حسنة ، ولا يكون كلاهما من فاعل واحد . كما ذهبت البكرية أتباع بكر ابن اخت عبد الواحد بن يزيد الى أن البهائم تتألم أصلاً وكذلك الأطفال الذين لم يبلغوا عمر العقل . ويحاول الأشاعرة تفنيد موقف الثنوية والبكرية. وذلك باثبات نسبة الحسن والقبيح وتغيرهما من وجه لآخر ، ومن فرد لآخر ، ومن وقت لآخر،وهذا في الحقيقة نفي لمطلق الإرادة الالهية ولشمولية مقاييس المنفعة والضرر وموضوعيتها . وقد قالت

طائفة من غلاة الروافض بالتناسخ . فالبهائم تتألم لأن أرواحها كانت في أجساد وقوالب أحسن من أجسادها وقد قارفت آثاماً فنقلت إلى أجساد أخرى تتعذب فيها. فإذا ما استوفت العقاب نقلت إلى أجسام افضل. والله لديهم لا يبتدىء بالآلام إلا عن استحقاق سابق. والبهائم لديهم مكلفة، ثم اختلفوا في ابتداع التكليف فذهب البعض إلى أنه ابتداء من أصل الأرواح وذهب البعض الآخر إلى أنه في ابتداء الفطرة . والغلاة منهم أنكروا الحشر والآخرة وقالوا العقاب والثواب في الدنيا بالتعاقب على الأجسام ثواباً أم عقاباً .

اما المعتزلة فقد قالوا إن الآلام الحالة بالأطفال والبهائم تحسن لعدة أوجه : منها أن تكون مستحقة على سوابق ،ومنها أن تجلب منافع أزيد منها بقدر واف ، ومنها أن يقضي بها على دفع ضرر أخطر منها . واتفقوا على أن ما يحسن من الألم لأجله لو علم فإنه يحسن إذا اعتقد أو غلب على الظن ما يحسن الآلام لأجله في عادات الناس لتوقع منافع زائدة عليها . وبصرف النظر عن صحة القول أو خطئه فإن الشاهد لا يقاس على الشاهد. فإيلام الأطفال والبهائم شاهد لا يُقاس على شاهد آخر وهو إيلام الانسان . إنما قد يحدث اسقاط من ايلام الانسان على الأطفال والبهائم ، ومع ذلك فكل ما هوخارج التجربة الانسانية لا يمكن معرفته إلا قياساً .

وقد اختلفت المذاهب أيضاً في الأعواض . فعند الاشاعرة أن التعويض غير لازم لأنه لا يقبح من الله شيء . فالرب قادر على التفضل بمثل ما يصدر عنه عوضاً فلا غرض في تقديم ألم ثم التعويض عليه مع القدرة على التفضل بمثله. وكثيراً ما يرفض الانسان إعطاء عوض عن إيلامه إنساناً آخر . وقال أهل التناسخ أن الابتداء بالإيلام من غير عوض قبيح ولا يحسن التعويض عليه مع القدرة على التفضل بأمثال العوض وأضعافه . أما المعتزلة فقالوا إن الألم يحسن للتعويض عليه بنعيم يفوقه حتى يخرج بالألم عن كونه ظلماً . وعند أبي علي يحسن الألم من الله لمجرد العوض لأن العوض لا

يجوز التفضل به ولا الابتداء بمثله . وعند أبي هاشم لا بد في الألم من غرض آخر وهو الاعتبار . وهو ما يقبله القاضي عبد الجبار ويحاول تأييده . وقد ذهب عباد الصيمري أيضاً إلى أن الآلام تحسن بمحض الاعتبار من غير تقدير عوض عليها ويعتمد في ذلك على شبهتين : الأولى أن الإنسان يستحق ما يستحقه ثواباً أو عوضاً بفعل نفسه والإيلام من فعل الله فلا يجوز أن يستحق عوضاً . والثانية أنه لو كان يحسن من الله الإيـلام للعوض لكان يحسن منا الألم للعوض .

وقد فصل القاضي عبد الجبار في احكام العوض . فالعوض هو كل منفعة مستحقة لا على طريق التعظيم والاجلال . ولا يحسن من الله أن يؤلم الانسان من غير اعتبار رضاه . وبالتالي فإن العوض لا يستحق على طريق الـدوام عند أبي هـاشم . أما أبـو عـلي وأبـو الهـذيـل وبعض البغـداديـين والصاحب الكافي (٣٨٥هـ) فإن العوض لديهم يستحق على طريق الدوام . والأصح هو طريق الانقطاع لأن العوض حادث طارىء . وقد أورد بعض الملاحدة شبهة في طلبهم العوض من جنس المنافع في الدنيا وما تعود عليه الانسان ، في حين أنه ليس م الضروري أن يكون العـوض من جنس الألم . أما المستحق للعوض فإنه إن كان مكلفاً ومن أهل الثواب ويكون عوضه مستحقاً على الله فإن الله يوفره له بتمامه وكمالـه مفرقـاً على الأوقات . وان كان مستحقاً على غير الله فإن الله أيضاً يأخذ من ذلك الغير العوض سواء كان مكلفاً أو غير مكلف . أما إن كان المستحق للعوض مكلفاً ولكن من أهل العقاب ويكون عوضه مستحقاً على الله فإن الله أيضاً يوفره له في الدنيا أو في الآخرة قبل دخول النار أو بعدها . وإن كان مستحقاً على غير الله فإن الله أيضاً يأخذه من ذلك الغير ويوصله له بالتمام والكمال . والحقيقة أن كل ذلك هو محاولة لفهم آلام الانسان وتحقيق اكبر قسط ممكن من العدل في الدنيا والآخرة بقياس الغائب على الشاهد وهو أساس الفكر الالهي كله .

وفي النهاية يمكن استنتاج الآتي من موضوع « العقل والنقل » كما عرضه علماء أصول الدين :

أولاً ، أهمية العقل في علم أصول الدين وضرورة اقامة النقل عليه . فالعقل أساس النقل ، والنقل بدون العقل يكون مجرد ظن ، ولا يرقى إلى مرتبة اليقين . فالنقل لا يتحدث بنفسه ، ولا يعرض نفسه إلا من خلال الذهن الانساني . النقل وحده لا يثبت شيئاً . وقال الله ، وقال الرسول لا يعتبر حجة .

ثانياً ، أهمية العقل في موضوع العدل . إذ يشمل العدل عند المعتزلة موضوعين : حرية الأفعال والحسن والقبح . وكأن الحرية لا تقوم إلا على العقل والتمييز بين الخير والشر . فالعقل هو الذي يجعل الحرية ممكنة .

ثالثاً ، أهمية موضوع الظلم والألم ورغبة الانسان في أن يعيش في عالم يحكمه قانون الاستحقاق وقانون الصلاح والأصلح ، ووفقاً لغاية وغرض حتى يستطيع الانسان أن يُعمل الروية والقصد في حياته بدلاً من أن يعيش في عالم يسوده العبث والفوضى والتشتت والتناقض .

رابعاً ، أهمية قياس الغائب على الشاهد كمصدر للفكر الالهي . فالإنسان لا يعلم إلا ما يعرفه عن طريق تجاربه الخاصة ومن خلال ما يراه في دنياه . فإذا ما وجد نفسه أمام موضوعات متعالية فإنه لا يملك إلا أن يتصورها طبقاً لما لديه من معرفة تجريبية .

خامساً ، إن الرغبة في التنزيه وفي التأليه تجعل المتكلم ينسى أن الهدف ليس هو الدفاع عن حقوق الله بقدر ما هو الدفاع عن حقوق الانسان . فالله غني عن العالمين ، أما الإنسان فإنه في حاجة إلى كل شيء . وبالتالي لا يمكن التضحية بحقوق الإنسان من أجل اثبات حقوق الله . فالله نفسه بإرساله الوحي أراد تثبيت حقوق الانسان .

سادساً ، لا بد من النظر في صالح المسلمين الآن ، ومعرفة أي الآراء والمذاهب الكلامية يكون فيها تحقيق لمطالبهم . فاثبات الغائية والغرض يحقق نفعاً لهم ويبعد عنهم مخاطر العبث والعشوائية . وقد يكون دفع الألم خيراً من قبول العوض عنه .

الفهرست

القرآن وعلومه ـ الحديث وعلومه

د. محمد احمد خلف الله

١ ـ القـرآن هو النصـوص الإلهية للدعـوة الإسلاميـة، النصوص التي نزلت من السماء على محمد بن عبد الله عليه السلام. تنبئـه أولا بأنه النبي المنتـظر ورسول الله الى النـاس، وتطلب اليـه ثانيـاً أن يبلغ دعوة الله الى الناس، بأن يتلو عليهم آيات الله ليـزكيهـم، ويعلمهم الكتاب والحكمـة، ويعلمهم ما لم يكونوا يعلمون.

والقـرآن يستخدم اليـوم بمعنى الاسم العلم، فهـو علم عـلى مجمـوع النصوص التي يشتمل عليها المصحف. أما حين كان الوحي ينزل من السماء فقد كانت كلمة القرآن تطلق على الدفعات التي تنزل من السماء ـ أي على بعض ما يسمى الآن بالقرآن. وكان معنى اللفظ يومذاك ما يقرأ مما ينزل من السماء. وذلك هو الذي تشـير اليه الآيـات! ﴿فإذا قـرأناه فـاتبع قـرآنه﴾ ـ ﴿وقرآن الفجر ان قرآن الفجر كان مشهوداً﴾. والكلمة هنا مصدر قرأ بمعنى تلا. والقرآن على وزن غفران ورضوان.

ولعلماء الأصول والفقهاء تعريف للقرآن خاص بهم يقولـون فيه! هـو كلام الله المنزل على نبيه محمد ﷺ، المعجز بلفظه، المتعبد بتلاوته، المنقول بالتواتر، المكتوب في المصاحف من أول سورة الفاتحة إلى آخر سورة الناس.

وللمتكلمين ورجال أصول الدين تعريف خاص بهم أيضاً يقولون فيه:

إنه صنعة التكلم القائمة بذاته تعالى باعتبار تعلقه بالكلمات النفسية القديمة القائمة بذاته تعالى.

وهذا التعريف هو الذي أنشأ المحنة التي عانى منها الفكر الاسلامي على أيام المأمون الخليفة العباسي والتي دارت حول قضية خلق القرآن - أي هل هو مخلوق أو غير مخلوق باعتباره كلام الله.

وللقرآن أسماء أخرى مثل: الكتاب. الفرقان. الذكر. وهي في الحقيقة صفات وليست أسماء فيما يتعلق بالفرقان وبالذكر من حيث أنه يفرق بين الحق والباطل، ولأنه يذكر الناس بأحداث التاريخ على سبيل الموعظة.

أما صفة الكتاب فلأنه مأخوذ من كتاب الله الذي في السماء المسمى باللوح المحفوظ، أو الكلمة.

٢ - والقرآن الكريم قد نزل من السماء بلسان عربي مبين. وكان هذا النزول سبباً في رفض أهل مكة للقرآن ولنبوة محمد عليه السلام من حيث انهم كانوا يذهبون الى أن هناك لغة دينية مقدسة تنزل بها كتب السماء هي في الغالب السريانية التي ذهبوا إلى أنها لغة الحساب في القبر ويوم القيامة.

وأنكر القرآن الكريم أن تكون هناك لغة دينية بعينها، وقدر في الوقت ذاته أن الرسول حين يبعث انما يتحدث بلغة القوم الذين بعث فيهم، ليبين لهم رسالة السماء وليفهموا عنه مضامين هذه الرسالة.

جاء في القرآن الكريم: -﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم﴾.

وعلى هذا الأساس مضى القرآن الكريم في الحوار مع هؤلاء الذين يعتقدون باللغة المقدسة - وقرر في الوقت ذاته أن القرآن الذي ينزل على محمد لا بد وأن يكون باللغة العربية.

جاء في القرآن الكريم: ـ ﴿ولو جعلناه قرآناً أعجمياً لقالوا: لولا فصلت آياته أأعجمي وعربي؟﴾.

وهذا الموقف من القرآن الكريم فيه انكار لما يقولون وتعجب مما يقولون. فلو أن كتاب السماء نزل أعجمياً لطلبوا تفصيل آياته من محمد عليه السلام. وعند ذلك سوف يكون التفصيل والبيان باللغة العربية.

وجاء فيه أيضاً: ـ ﴿إنا جعلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون﴾.

كما جاء: ـ ﴿وإنه تنزيل رب العالمين. نزل به الروح الأمين. على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين﴾.

وكل هذه الآيات وكثير أمثالها إنما تؤكد هذه الحقيقة الاجتماعية التي قررها القرآن الكريم وهي: أن الرسول إنما يرسل بلسان قومه ليبين لهم ويفهموا عنه.

٣ ـ ونزل القرآن الكريم على دفعات ولم ينزل دفعة واحدة. وقد كان هذا الأمر مثل سابقه أداة لإنكار أن يكون القرآن من عند الله، وبالتالي إنكار نبوة محمد عليه السلام.

لقد كانوا يذهبون الى أن كتاب السماء إنما ينزل دفعة واحدة من حيث انه موجود منذ الأزل، ومرقوم في اللوح المحفوظ.

ووقف القرآن الكريم ليدحض هذا القول ويزيل من الوجود هذه الشبهات وليبين في الوقت ذاته أن النزول على دفعات هو القاعدة السليمة في كل الدعوات الجديدة التي تدعو الى إحداث تغييرات جذرية.

إنه القاعدة السليمة بالنسبة الى كل من الداعي والمدعو.

جاء في القرآن الكريم! ـ ﴿وقالوا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة، كذلك لنثبت به فؤادك، ورتلناه ترتيلاً﴾.

أي أن الداعي وهو محمد عليه السلام في حاجة الى أن يتريث حتى يتأكد له أن الذي ينزل عليه هو وحي السماء. وهذا التأكيد انما يثبت في حدود التكرار الذي سبيله نزول في دفعات وهذا معنى قوله لنثبت به فؤادك.

وجاء في القرآن الكريم أيضاً: ـ ﴿وقرآناً فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلاً﴾.

أي أن المدعوين الى التغيير في حاجة الى أن تأتيهم الدعوة الى التغيير على مراحل لتستعد أذهانهم وعقولهم الى ما يطلب منهم من تحقيق التغيير.

إن التغيير إنما يجب أن يتم على مراحل. وهذا هو الهدف من قول القرآن الكريم: ـ ﴿فرقناه لتقرأه على الناس على مكث﴾.

الأصل أن تكون نصوص الدعوة الجديدة في دفعات متتابعة وليس دفعة واحدة.

والدفعة الأولى من القرآن الكريم مختلف فيها، كذلك الدفعة الأخيرة.

والخلاف بين المسلمين في الدفعة الأولى أمره هين جداً من حيث الظروف التي أحاطت بهذه الدفعة. أما الخلاف في شأن الدفعة الأخيرة فهو الأمر الذي يدعو الى العجب حقاً.

لقد نزلت الدفعة الأولى ولم يكن محمد عليه السلام قد تأكد أن الذي جاءه هو وحي السماء ومن هنا تريث حتى تكون الدفعة الثانية ويتأكد من نفسه أنه نبي بعد تأكده من أن هذا الذي جاءه هو الروح الأمين وليس شيطاناً من الشياطين.

وعندما تأكد له ذلك أعلنه في الناس وأعلنه بالدفعتين في وقت معاً. ومن هنا نشأ الاختلاف في شأن الدفعة الأولى.

أما أمر الدفعة الأخيرة فقد كان ومحمد رسول الله حقاً يدين له الناس

بالطاعة ويعرفون من شأنه كل صغيرة وكبيرة، وقد كان له كتبة للوحي يكتبون عنه كل ما ينزل عليه من السماء ويجيئه من الوحي. هذا الى جانب الكثرة الكاثرة من الصحابة التي كانت الى جانبه في كل وقت تقريباً ويعرفون من أنباء الوحي الشيء الكثير.

وعلى كل فليس أمامنا إلا أن نعرض الموقف كما صوره لنا الأقدمون ممن أرخوا نزول القرآن الكريم.

يختلفون في أول ما نزل من القرآن على أربعة أقوال. والراجح قولان هما: أن أول ما نزل من القرآن هو أول سورة العلق، أو هو أول سورة المدثر.

وأشهر الأقوال أن الدفعة الأولى كانت قوله تعالى من سورة العلق: - ﴿إقرأ باسم ربك الذي خلق. خلق الانسان من علق. اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم﴾.

أما الدفعة الأخيرة أو آخر ما نزل فقد قالوا فيها: -

١ - قوله تعالى من سورة البقرة: - ﴿واتقوا يوماً ترجعون فيه الى الله ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون﴾.

٢ - قوله تعالى: - ﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين﴾.

٣ - قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين فاكتبوه... الخ﴾.

٤ - قوله تعالى: ﴿يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة﴾.

٥ - قوله تعالى: - ﴿ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها، وغضب الله عليه، ولعنه، وأعدّ له عذاباً عظيماً﴾.

٦ ـ قوله تعالى: ﴿لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم. فإن تولوا فقل حسبي الله لا إله إلا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم﴾.

٧ ـ قوله تعالى: ـ ﴿إذا جاء نصر الله والفتح...﴾.

٨ ـ قوله تعالى: ـ ﴿اليوم أكملت لكم دينكم، وأتممت عليكم نعمتي. ورضيت لكم الإسلام ديناً...﴾.

وليس يعقل أبدا أن يكون الاختلاف الى هذا الحد وأن يكون الاختلاف في آخر ما نزل أكبر منه في أول ما نزل مع وجود المبررات في أول ما نزل.

والقول المشهور أن آخر ما نزل هو قوله تعالى: ـ ﴿اليوم أكملت لكم دينكم... الخ﴾.

لكن هذا القول المشهور مدفوع بأن هذه الآية قد نزلت في حجة الوداع وأن النبي عليه السلام قد عاش بعد هذه الحجة مدة سبعة أشهر تقريباً، وأن القرآن الكريم لم يتوقف عن النزول في هذه المدة.

٤ ـ اعتمد النبي عليه السلام في قيد القرآن وتسجيله، أو بعبارة أخرى في توثيق النصوص الإلهية النازلة من السماء، على عمليتين من عمليات التوثيق.

الأولى: ـ القيد عن طريق المشافهة والحفظ ـ أي الاعتماد على الذاكرة.

والثانية: ـ القيد عن طريق الكتابة في الصحف. وكانت يومذاك تؤخذ من الأكتاف واللخاف ومن الكراتيب والعسب.

والعملية الأولى كانت السائدة يومذاك من حيث ان العربي الجاهلي كان يعتمد أصلاً على الذاكرة لندرة القراءة والكتابة في ذلك الحين حتى ليصح

القول بأنه لم يعتمد الكتابة كأسلوب من أساليب القيد في كل وقائع حياته. فأيام العرب تروى عن طريق المشافهة والحفظ، والشعر العربي يحفظ ويروى، والتاريخ العربي كله بما فيه الأنساب والأمجاد التاريخية يقيد في الذاكرة ليس غير.

والاعتماد على المشافهة والحفظ هو العملية التي تتناسب والنصوص الإلهية في ذلك الحين من حيث ان النبي عليه السلام لم يكن قد اتخذ كتبةً للوحي في ذلك الحين، ومن حيث ان الدعوة الإسلامية كانت في حاجة إلى من ينقل نصوصها الإلهية عند مختلف الناس وفي مختلف القبائل، لدعوتهم الى الإسلام واستقطابهم حول هذه الدعوة، ولم يكن يحسن ذلك غير الحفظة للقرآن من حيث إمكانية توفير العدد اللازم كذلك في أقصر وقت ممكن.

والذين يعتمدون على الذاكرة من الحفظة للقرآن الكريم كانوا على مستويات مختلفة من حيث قدرة الذاكرة على الاستيعاب لمدة طويلة. . الأمر الذي يجعل منهم الخاصة والعامة. والخاصة من الحفاظ هم الذين ارتاع عمر في مقتلهم في واقعة اليمامة من حروب الردة.

والمشافهة كانت أول الأمر بلغة قريش حيث كان النبي عليه السلام بمكة، وحيث كان المجتمع المكي متجانساً من حيث التركيب السكاني واللغة. أما حين انتقل النبي الى المدينة واختلفت اللغة المدنية عن اللغة المكية، ودخل في الاسلام أناس من القبائل المختلفة التي لها لغاتها الخاصة بها، فقد اقتضى الأمر التيسير على كل هؤلاء في القراءة ـ من حيث ان دفعهم الى استخدام لغة قريش فقط يعتبر من الأمور الشاقة لأنه تغيير في الأدوات الصوتية وفي عمليات ضبط الكلمات. لذا دعا النبي ربه التيسير على أمته واستجاب الله لنبيه. وأعلن النبي ذلك في المسلمين: ـ ان الله يأمرك أن تقرىء أمتك القرآن على سبعة أحرف، فأيما حرف قرأوا عليه فقد أصابوا.

ويرى المؤرخون للقرآن أن العدد سبعة ليس مقصوداً لذاته فإنما هو وارد للتيسير والتوسعة.

ويرى الخاصة منهم أن الحرف هنا يراد به اللغة. قال أبو عبيدة، وأبو العباس! «نزل على سبع لغات من لغات العرب. قال: وليس معناه أن يكون للحرف الواحد سبعة أوجه ـ هذا لم يسمع به، قال: ولكن هذه اللغات متفرقة في القرآن...».

وإذا كان معنى الحرف هو الوجه، وهو القراءة، وهو اللهجة، فإن مرد الفرق بينها جميعاً هو التباين في العناصر الصوتية والدلالية.

فالوجه في القراءة أساساً أنه مباين لآخر صوتاً أو دلالة.

والقراءة تتميز عن غيرها بمجموع الاختلافات الناشئة عن اختلاف الوجوه. واللهجات تتميز إحداها عن الأخرى بقدر ما تحتوي من خصائص صوتية ودلالية.

أما العملية الثانية وهي عملية القيد عن طريق الكتابة فقد استخدمت للعناية بالقرآن الكريم حتى لنرى النبي نفسه ينهى عن كتابة غير القرآن حيث كان يقول: لا تكتبوا عني شيئاً غير القرآن.

ويؤكد هذا المعنى ان القرآن الكريم قد أمر المؤمنين في آخر ما نزل فيه بالاعتماد على الكتابة فيما بينهم من معاملات مالية حيث نراه يقول: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين الى أجل مسمى فاكتبوه...﴾ حيث لم يكن للعرب أصلا أسلوب خاص بهم في المجالات الكتابية... اللهم الا ما قيل من تعليقهم بعض الوثائق الخاصة بالاتفاقات، وبعض القصائد الشعرية في الكعبة تقديساً لها أو احتراماً لشأنها.

والتاريخ الذي بدأ فيه النبي عليه السلام لهذه العملية غير معروف في

دقة، ويبدو أنه كان في وقت مبكر حيث تدل حادثة اسلام عمر على أن القرآن كان يكتب، فقد وجد عمر لدى أخته صحيفتين فيهما، شيء من القرآن.

وأول من كتب للنبي بمكة عبيد الله بن أبي سرح الذي يقول في شأنه إنه ارتد ثم عاد فأسلم بعد فتح مكة وحسن إسلامه.

وكتب له أيضاً بمكة الزبير بن العوام، وخالد وأبان ابنا سعيد بن العاص بن أمية، وحنظلة بن الربيع الأسدي، ومعيقب بن أبي فاطمة، وعبد الله بن الأرقم الزهري، وشرحبيل بن حسنة، وعبد الله بن رواحة، وغيرهم - وبخاصة الخلفاء.

ومن المؤكد أن بعض الصحابة كانوا يكتبون لأنفسهم مع اعتمادهم على الذاكرة، يكتبون حتى لا يكون هناك خطأ أو نسيان، بدليل وجود مصاحف خاصة بهم.

والكتابة حينذاك كانت بلغة قريش، واستمرت الكتابة بهذه اللغة أيضاً بعد أن هاجر النبي الى المدينة وكتب له فيها أبي بن كعب وزيد بن ثابت. وقد كان زيد أكثر الكتبة ملازمة للنبي عليه السلام. ومن هنا وقع عليه الاختيار ليكون الكاتب الأول في عملية جمع القرآن في عهد كل من أبي بكر وعثمان بن عفان.

واعتماد لغة قريش في كتابة النصوص الإلهية في كل من العهدين: المكي والمدني، يشير الى أن هذه التوسعة في القراءة عن محفوظ وفي تعليم الناس قراءة القرآن، لم تكن موجودة بكاملها في القيد عن طريق الكتابة أي أنها كانت في الحفظ عن ظهر قلب أكثر.

ويذكر المؤرخون للقرآن الكريم أن هناك ظاهرة في مصاحف النبي، تحتاج الى بيان وهي اختلاف هذه المصاحف بعضها عن بعض في النصوص القرآنية بزيادة أو نقصان، .

ويقوم هذا البيان عندهم على أساس أن هؤلاء الصحابة كانوا يكتبون الى جانب النص القرآني بعض التفسيرات التي سمعوها عن النبي عليه السلام، وأنهم على أيامهم كانوا يعرفون تماما النص ويميزون بينه وبين التفسير. أما بعض من تورات عنهم هذه المصاحف فقد عجزوا عن التمييز وظنوا أن ذلك كله هو النص القرآني المأخوذ عن رسول الله.

ومن الأمثلة التي أوردوها في ذلك:

قراءة ابن عباس: ـ ﴿ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم في مواسم الحج﴾ وقراءته: ﴿وشاورهم في بعض الأمر﴾.

وقراءة سعد بن أبي وقاص: ﴿ وله أخ أو أخت من أم ﴾.

وقراءة ابن مسعود والأعمش وقتادة: ـ «فصيام ثلاثة أيام متتابعات».

وقراءة ابن الزبير: ـ ﴿ولتكن منكم أمة يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويستعينون بالله على ما أصابهم . . . ﴾.

إلى غير ذلك من اختلافات بالزيادة والنقصان.

وذلك إنما يعني أن التوثيق عن طريق الكتابة كانت له مشكلاته هو الآخر، وأن المسألة لم تكن صوتية أو دلالية فحسب.

٥ ـ نزلت النصوص الإلهية من السماء على محمد بن عبد الله عليه السلام في دفعات، وكل دفعة تشتمل على بعض الآيات. ويذكر المؤرخون للقرآن الكريم شيئاً عن عدد هذه الدفعات ـ على أنهم وقفوا طويلا عند عدد الآيات. وعدد الحروف، وعدد السور.

ونزول هذه النصوص الإلهية على دفعات يقتضي في حكم العقل والمنطق أن يكون هناك روابط قوية بين كل دفعة وما نزل قبلها من الدفعات حتى لا يترك الأمر فوضى في نصوص إلهية تنزل من السماء.

وقد تحققت هذه الروابط في الصورة التي بين أيدينا للمصحف الإمام ـ

المصحف الذي انتهى اليه أمر المصاحف على عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان.

والظواهر التي يحسن تسجيلها في هذا المقام هي الظواهر الثلاث التالية: ـ

أ ـ أن هذه الدفعات من النصوص الإلهية موزعة في سور قرآنية يبلغ عددها في المصحف الإمام مائة وأربع‌عشرة سورة تختلف فيما بينها طولاً وقصراً. وأن أطول سورة هي البقرة وأقصر سورة هي الكوثر.

ب ـ وأن ارتباط نصوص السورة الواحدة لم يقم على أساس من التسلسل التاريخي، ولا على أساس من الالتزام الموضوعي وإنما قام على أساس آخر لحكمة لم نتبينها بعد.

وعدم الالتزام في التسلسل التاريخي كانت له ظواهره التي تثبت وجود آيات مكية في السور المدنية، ووجود آيات مدنية في السور المكية. كما كان له أيضاً تقديم النصوص التي تصور الأحداث التاريخية المتأخرة على النصوص التي تصور الأحداث التي وقعت أولاً كما هو ملاحظ في أمر غزوتي أحد وبدر حيث صورت الأولى في سورة آل عمران، وصورت الثانية في سورة الأنفال المتأخرة في الترتيب مع أن غزوة بدر كانت أولاً من الناحية التاريخية.

ومن الأمور التي وقف عندها المؤرخون للقرآن الكريم ـ فيما يخص مسألة الترتيب هذه ـ أن الآيات الناسخة كانت تتقدم في الترتيب القرآني الآيات المنسوخة. وهذه عبارة أحدهم. وليس أدل على هذا من تقدم بعض الآيات الناسخة على الآيات المنسوخة مع أن الناسخ متأخر عن المنسوخ في النزول. وذلك من مثل آية: ـ ﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا﴾. فإنها ناسخة للآية: ـ ﴿والذين

يتـوفون منكم ويـذرون أزواجـاً وصيـة لأزواجهم متـاعـاً الى الحـول غـير إخراج﴾ ـ فالأولى متقدمة في الترتيب متأخرة في النزول.

وعدم الالتزام الموضوعي هو الذي جعـل الآيات المرتبطة بـالموضـوع الواحد موزعة في أكثر من سورة، ويعرض القرآن للموضوع الواحد في أكثر من مكان ـ وذلك لمقتضيات التدرج في التشريع، ولمقتضيات أخرى تتعلق بارتباط القصص القرآنية بالظروف التاريخية للدعوة الاسلامية.

د ـ ما سجله المؤرخون للقرآن الكريم من الكيفية التي تم على أساسها اتباع هذا الترتيب. فقدوردت الآثار بأن رسول الله ولي الله عليه وسلم كانت تنزل عليه السورة ذات العدد، وكان إذا نزل عليه شيء دعا بعض من كان يكتب فيقول له: ضعوا هؤلاء الآيـات في السورة التي يذكر فيها كذا وكـذا. ووردت بأن زيـد بن ثابت كـان يقول: كنـا عنـد النبي ﷺ نؤلف القـرآن من السمـاع، وورد بأن محمـد بن سيرين قـال: قلت لعكرمـة: ألفـوه ـ أي القرآن ـ كـما أنزل: الأول فـالأول. قال: لـو اجتمعت الأنس والجن على أن يؤلفوه هذا التأليف ما استطاعوا. وصدق عكرمة فإن ترتيبه على حسب النزول غير مستطاع لأحد من البشر.

وفي الأثر أيضاً أن النبي عليه السلام كان يقرأ في رمضان من كل عام مع جبريل عليه السلام ما نزل من القرآن مرتباً على الصورة التي كان يمليها عليه السلام على حفظـة القرآن وكتبـة الوحي بعـد أن يحذف في القـراءة ما نسخت تلاوته. وأنـه عليه السـلام قرأفي رمضـان من عـامه الأخـير مع جبريل القرآن كامـلاً. قرأه مـرتين لا مـرة واحدة. وأنـه من هذه القـراءة الأخيرة شعر عليه السلام بدنو أجله.

ومما تقدم نتبين أن المؤرخين للقـرآن الكريم مجمعـون على أن تـرتيب الآيات في السور كان بتوقيف من الله للنبي عليه السلام.

قال القاضي أبو بكر الباقلاني: والذي نذهب اليه أن جميع القرآن الذي أنزله الله وأمر بإثبات رسمه ولم ينسخه وان رفع تلاوته بعد نزوله هو هذا الذي بين الدفتين والذي رواه مصحف عثمان، وأنه لم ينقص منه شيء ولا زيد فيه، وأن ترتيبه ونظمه كان على ما نظمه الله ورتبه عليه من آي السور لم يقدم من ذلك مؤخر ولا آخر منه مقدم. وإن الأمة ضبطت عن النبي ﷺ ترتيب آي كل سورة ومواضعها وعرفت مواقعها، كما ضبطت عن نفس القراءات وذات التلاوة.

وينهي الباقلاني فقرته السابقة بهذه العبارة التي تشير الى فرع آخر من الترتيب هو ترتيب السور بعضها مع بعض.

قال: وإنه يمكن أن يكون الرسول قد رتب سوره، وأن يكون قد وكل ذلك الى الأمة بعده، ولم يتول ذلك بنفسه.

قال: وهذا الثاني أقرب.

وهذا الترجيح الذي انتهى اليه القاضي أبو بكر هو الذي اعتمده أكثر المؤرخين للقرآن الكريم، وهو أن ترتيب السور في المصحف كان باجتهاد من الخلفاء ولم يكن من عمل رسول الله، والذي يدفعهم الى هذا أن القرآن كله لم يجمع في مصحف واحد أو في مكان واحد في زمن النبي عليه السلام. وإنما كان في صحف متفرقة وموزعة على أكثر من بيت. والذي جمع القرآن هو أبو بكر رضي الله عنه، جمعه في سور متفرقة كل واحدة منها قائمة بذاتها وغير مرتبطة بغيرها.

ومما يؤكد هذا ما ذهب اليه ابن أشتة في المصاحف حين قال عن الخلاف الشديد بين مصاحف الصحابة: فهذا الخلاف الشديد بين مصاحف الصحابة هو الدليل على أنه لم ينقل عن النبي شيء من هذا.

«الخلاف الذي يشير اليه ابن أشنه هو:

كان ترتيب مصحف علي بن أبي طالب حسب النزول حيث بدأ المصحف بسورة: إقرأ، ثم المدثر، ثم ن، ثم المزمل.. وهكذا.

وكان ترتيب مصحف ابن مسعود: البقرة، ثم النساء، ثم آل عمران، ثم الأعراف...

وكان ترتيب مصحف أبيّ بن كعب: الحمد، ثم البقرة، ثم آل عمران، ثم الأنعام... الخ.

وهذا كله مما يدل على أن ترتيب السور في المصحف، كان باجتهاد من الصحابة. وأن الترتيب الذي بين أيدينا اليوم هو الترتيب الذي ارتضاه عثمان بن عفان رضي الله عنه.

وفي عصرنا الحاضر قام الأستاذ محمد عزة دروزة بعملية ترتيب سور القرآن ترتيباً تاريخياً بقدر ما يستطيع الجهد البشري من تتبع روايات الأقدمين في ذلك. وقام بتفسير للقرآن الكريم على هذا الأساس - الأمر الذي سوف نشير اليه عند حديثنا عن التفسير.

وقام بمثل هذا الصنيع مكتفياً بذكر الترتيب التاريخي لنزول القرآن مع الإبقاء على السور القرآنية في وضعها الموجود في المصحف العثماني، الشيخ احمد السكندري وشيخ المقارىء وآخرون فعلوا ذلك في طبعة واحدة ليس غير.

٦ - لم يأخذ القرآن الكريم صورة الكتاب الواحد في عهد النبي عليه السلام، وإنما كان من حيث القيد والكتابة صحفاً مفرقة، وكان هذا هو الأمر الذي تقتضيه الظروف يومذاك فلم يكن القرآن قد كمل حتى يوضع في صورة كتاب.

وعدم قيد القرآن الكريم في كتاب واحد لا ينفي أن من الصحابة من

كان يحفظ القرآن جميعه، وأن منهم ومن كتبة الوحي من كان يملك مجموعة من الصحف التي تحتوي القرآن.

أ ـ وأول من جمع هذه الصحف في مكان هو أبو بكر رضي الله عنه بعد مراجعة في ذلك من عمر. وكان الباعث على ذلك هو الخوف على ضياع القرآن وبعد موت الحفظة له في واقعة اليمامة من حروب الردة.

جاء في البخاري بسنده عن زيد بن ثابت قال: أرسل إليّ أبو بكر مقتل أهل اليمامة فإذا عمر بن الخطاب عنده فقال أبو بكر: إن عمر بن الخطاب أتاني فقال: إن القتل استحر بقراء القرآن وإني أخشى أن يستحر القتل في المواطن فيذهب كثير من القرآن، وإني أرى أن يجمع القرآن. فقلت لعمر: كيف تفعل شيئاً لم يفعله رسول الله. فقال عمر: هو والله خير. فلم يزل يراجعني حتى شرح الله صدري لذلك، ورأيت في ذلك الذي رأى عمر.

قال زيد: قال أبو بكر إنك رجل عاقل وشاب لا نتهمك. وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله فتتبع القرآن في جمعه. فو الله لو كلفوني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل علي مما أمرني به من جمع القرآن.

قلت : كيف تفعلان شيئاً لم يفعله رسول الله ؟ قالا هو والله خير.فلم يزل أبو بكر يراجعني حتى شرح الله صدري للذي شرح له صدر أبي بكر وعمر.

فتتبعت القرآن أجمعه من العسب واللخاف وصدور الرجال. . . الخ

وقد أخرج ابن أبي داود عن طريق هشام بن عروة عن أبيه أن أبا بكر قال لعمر ولزيد: أقعدا على باب المسجد فمن جاءكما بشاهدين على شيء من كتاب الله فاكتباه.

وعلى هذا الأساس لم يقبل في جمع أبي بكر للقرآن إلا ما ثبت أنه قرآن.

وكتب بالأحرف السبعة التي نزل بها القرآن، وجمعت صحف كل سورة على حدة وشدت بعضها الى بعض من حيث أن ترتيب السور بعضها الى جانب بعض لم يكن مطلوباً يوم ذاك. فلم يزل القرآن في صحف وليس في صورة كتاب.

وكانت هذه الصحف عند أبي بكر، ثم عند عمر، ثم عند حفصة بنت عمر بعد وفاته ـ وقد كانت زوجاً للنبي عليه السلام.

ب ـ ثم حدث في أيام عثمان ما دفعه الى أن يجمع المسلمين على قراءة القرآن بحرف واحد ليقضي على الفتنة التي نشبت لسبب قراءة القرآن على أكثر من حرف حيث أخذ القراء يخطىء بعضهم بعض، ويكفر بعضهم بعضاً، حيث كان يعتقد كل واحد منهم أن قراءته وهي المأخوذة عن رسول الله.

بعث عثمان في طلب الصحف التي كانت عند حفصة اتخذ منها الأساس لعملية الجمع هذه.

روى البخاري في صحيحه: أن حذيفة بن اليمان قدم على عثمان رضي الله عنه وكان يغازي أهل الشام في فتح أرمينية وأذربيجان مع أهل العراق. فأفزع حذيفة اختلافهم في القراءة. فقال حذيفة لعثمان: يا أمير المؤمنين أدرك هذه الأمة قبل أن يختلفوا في الكتاب اختلاف اليهود والنصارى.

هال الأمر عثمان وتشاور هو والصحابة فيما ينبغي ورأوا معه أن يجمع الناس على مصحف واحد لا يتأتى فيه اختلاف ولا تنازع. ثم عهد عثمان الى زيد بن ثابت وعبد الله بن الزبير وسعيد بن العاص وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام أن ينسخوا الصحف التي كانت عند حفصة في مصحف واحد وقال لهؤلاء الأربعة: إذا اختلفتم فاكتبوه بلسان قريش فإنما نزل بلسانهم.

فقاموا بالعملية المعهود بها اليهم، وكتبوا المصاحف مرتبة السور على الوجه المعروف اليوم.

أرسل عثمان الى كل مصر من الأمصار بمصحف ليجتمع الناس في القراءة عليه تلافيا لما حدث، وأمر بسواها من الصحف أن تحرق أو تخزق.

لقد اقتصر الأمر في مصحف عثمان على حرف واحد هو حرف قريش.

وأرسل عثمان مع المصاحف من يقرىء المسلمين بما فيه حتى ينتشر أمر هذا الحرف ـ حرف قريش.

ولكن هذا الذي عمله عثمان لم ينه مشكلة المصاحف وإن وضع حجر الأساس في الاستقرار.

لقد أحرق الناس ما بأيديهم من الصحف، ولكنهم ما كانوا يستطيعون أن يحرقوا ما حفظوا عن الصحابة من وجوه مختلفة. لقد ظل أمر هذه الوجوه قائماً ولكنه محصور في نطاق الرواية والمشافهة يتلقاها من يشاء من أفواه الحافظين لها.

والأمر الجدير بالتنبيه عليه هو أن مصحف عثمان قد اتخذ معياراً للقراءة من حيث ان القراءة التي تجيء خارجة عما رسم مصحف عثمان تعتبر شاذة.

وقد اشترط القراء فيما بعد شروطاً ثلاثة للقراءة الصحيحة.
أولها: ـ أن تكون موافقة لقواعد اللغة العربية.
ثانيها: ـ أن تكون موافقة لرسم المصحف الإمام.
ثالثها: ـ صحة السند في تواترها عن رسول الله أو أحد الصحابة.
وانتهى القراء من حيث التواتر الى تقسيم القراءات أقساماً ثلاثة.

قسم اتفق على تواتره وهو الذي يوجد في القراءات السبع.

وقسم اختلف فيه وغلب على الظن تواتره وهو الذي يوجد في القراءات الثلاث المكملة للعشر.

وقسم اتفق على شذوذه وهو القراءات الأربع التالية.

٧ ـ كانت المصاحف التي بعث بها عثمان رضي الله عنه الى الأمصار مكتوبة من غير نقط أو شكل، فلم يكن هناك نقط تميز بين الحروف المتشابهة، ولم تكن هناك علامات تدل على حركات الحروف من حيث ان الكتابة كانت حديثة العهد في المجتمع المكي:

كان هذا الوضع مقبولاً في العصر العثماني لقرب الناس من زمن التلقي ومشافهة النبي عليه السلام، لكن الأمر قد تغير بمضي الزمن وأصبح بقاء المصحف مجرداً من النقط والشكل باعثاً قوياً من بواعث الخطأ في القراء والتصحيف في الكتابة.

وبلغ الأمر مداه في زمن عبد الملك بن مروان، وانتشر التصحيف في أمصار العراق الى الحد الذي أزعج الوالي هناك ـ وقدكان الحجاج بن يوسف الثقفي.

ومما زاد الأمر تعقيداً كثرة من دخلوا في الإسلام من غير العرب ممن كانت الكتابة والقراءة بالعربية عسيرة لهم، وممن وقعوا كثيراً في عمليات التصحيف.

إنه من هنا لزم الأمر أن يكون هناك ضبط للنص القرآني بالنقط وبالشكل، فقام الحجاج بمشورة عبد الملك باتخاذ ما يلزم من هذا العمل، وبعث في طلب رجلين من تلامذة أبي الأسود الدؤلي للقيام بهذه العملية هما: نصر بن عاصم الليثي، ويحيى بن يعمر العدواني. وقام الرجلان بهذه المهمة على خير وجه، ووضعا النقط من واحدة الى ثلاث للحروف

المتشابهة، وخالفوا بين أماكنها وتوقيعها بعضها فوق نقط، وبعضها تحت الحروف.

وكان العلماء في الصدر الأول يرون كراهة نقط المصحف وضبطه بالشكل مبالغة منهم في المحافظة على القرآن، على هيئة ما كتب بين يدي النبي عليه السلام. ولكن الحال قد تغير عما كان عليه في عهد النبي مما اضطر المسلمون الى النقط والشكل كما بينا.

قال الإمام النووي: قال العلماء ويستحب نقط المصحف وشكله فإنه صيانة من اللحن فيه وتصحيفه.

وأما كراهة الشعبي والنخعي النقط فإنما كرها ذلك في ذلك الزمان خوفاً من التغيير فيه ـ وقد أمن ذلك اليوم فلا منع.

ولا يمنع من ذلك لكونه محدثاً، من المحدثات الحسنة فلا يمنع منه كنظائره، مثل: تصنيف العلم وبناء المدارس والرباطات وغير ذلك.

والله أعلم.

٨ ـ الدعوة الاسلامية مرتبطة بالقرآن الكريم من حيث انه المنشىء لها والمسدد لخطواتها. وقد اتخذت الدعوة الاسلامية من المدينتين الكبيرتين: مكة والمدينة مراكز انطلاق لها.

مكثت الدعوة في مكة مدة ثلاث عشرة سنة كثرت فيها المقاومة والأذى والاضطهاد الى الحد الذي دفع بالدعوة الى أن تهاجر وتتخذ من المدينة مركزاً جديداً لها.

اتخذ رجال الدين الاسلامي حادث الهجرة هذا مبدأ تاريخ لهم، وجعلوا منه أيضاً حداً فاصلاً بين نوعين من النصوص الإلهية هما: المكي والمدني من القرآن، واصطلحوا على أن ما نزل قبل الهجرة هو المكي، وأن ما

نزل بعد الهجرة هو المدني.

وعند تصنيفهم للسور على أساس من هذا المبدأ لم يتعمقوا في كل شيء، فقد خرجت بعض السور عن حد الاتفاق المجمع عليه، وكان تصنيفها على أساس من الاجتهاد وغلبة الظن.

وقد اجتهد العلماء في وضع بعض الضوابط التي يمكن التميز بها بين المكي والمدني فقالوا:

- يمتاز المكي بأنه:

أ - دعوة الى أصول الايمان الاعتقادية من الايمان بالله، واليوم الآخر وما فيه من البعث والحشر والجزاء، والايمان بالرسالة، وإقامة الأدلة العقلية والكونية على ذلك.

ب - محاجة المشركين ومجادلتهم فيما يخص بطلان عبادة الأصنام، وبيان أنها بمعزل عن أن تكون آلهة تستحق العبادة. وكذلك فيما يخص عبادة الملائكة التي كانوا يعتقدون أنها تقربهم الى الله زلفى، وأنهم الشفعاء عند الله.

جـ - حث على التحلي بالفضائل وحضّ على التخلي عن الرذائل مثل وأد البنات، وأكل أموال الناس بالباطل وبخاصة اليتامى، ومثل الظلم والاستغلال وتطفيف المكيال والميزان، والاستكبار على الناس.

د - ذكر قصص الأنبياء وبخاصة تلك التي تقص من أخبار الأقدمين ما يبعث على الخوف من الله، وما يبين مواقف الأقوام من الرسل والأنبياء وكيف انتهى الأمر الى نصر دين الله.

هـ - الإيجاز في العبارات، وقصر الفقرات، وكثرة السجع، وقوة الجرْس، اللفظي، الأمور التي كانت تستهوي أهل مكة ممن كانوا يسمعون

الشعر ويتذوقون الأدب .

أما ما قالوه في المدني فقد كان :

أ ـ التحدث عن التشريعات التفصيلية والأحكام العملية في العبادات والمعاملات من حيث ان القرآن الكريم إنما كان ينزل في المدينة لتنظيم الجماعة الإسلامية، وليس لدعوة الناس الى الدخول في الاسلام كما كان الحال في مكة.

ب ـ محاجة أهل الكتاب ممن كانوا يساكنون النبي عليه السلام في المدينة، ودعوتهم الى كلمة سواء بعد لومهم على تحريف كتبهم، واتخاذهم أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله .

د ـ إن الموقف الواضح من النفاق والمنافقين باعتبار أن النفاق من الظواهر الاجتماعية التي لم تظهر في مكة حيث كان النبي عليه السلام في صفوف الضعفاء. أما في المدينة فقد كثر المسلمون وانتصر النبي بهم على الأعداء، وملكوا من القوة ما يساعدفي ابراز ظاهرة النفاق.

و ـ الحض على الجهاد والانتصار للظلم الذي أوقعه أهل مكة بالمسلمين الأولين الذين هاجروا الى الحبشة والى المدينة، إنزال التشريعات الخاصة بالغنائم والأنفال وما أشبه.

هـ ـ أما من حيث الأسلوب فتخلو العبارات من السجع وتطول الفقرات عما كان في مكة، ويكون الإطناب والتطويل في بعض الآيات التي تتعلق بالتشريع.

٩ ـ والدراسات التي قامت حول النصوص القرآنية عديدة ومتنوعة، ويسميها الأقدمون علوم القرآن. ويقصدون من ذلك كل البحوث والدراسات المتعلقة بالقرآن من حيث نزوله وجمعه وترتيبه وإعجازه وشرح

غريبه وتفسيره وغير ذلك من الجهود التي بذلت في الدراسات القرآنية لمعرفة الأحوال التي لابست القرآن منذ نزوله الى الوقت الحاضر.

وأشهر الكتب التي تحدثت عن علوم القرآن علما علما كتابان هما:

البرهان في علوم القرآن للزركشي.
والإتقان في علوم القرآن للسيوطي.

ونشير هنا الى أهم هذه العلوم القرآنية غير التفسير من حيث . إنا قد أفردنا له فقرة خاصة به.

ألف في الناسخ والمنسوخ قتادة بن دعامة السدوسي المتوفى عام ١١٨ هـ.

وألف في الناسخ والمنسوخ أيضاً أبو عبيدة القاسم بن سلام المتوفى عام ٢٢٤ هجرية؛ وأبو داوود السجستاني صاحب السنن المتوفى عام ٢٧٥ هجرية.

وألف في أسباب النزول الشيخ البخاري علي بن المديني المتوفى عام ٢٣٤ هجرية، والواحدي النيسابوري المتوفى عام ٤٦٨ هجرية.

وألف في مجاز القرآن أبو عبيدة معمر بن المثنى المتوفى عام ٢٠٩ هجرية.

وألف في تأويل مشكل القرآن ابن قتيبة الدينوري المتوفى عام ٢٧٦ هجرية.

وألف في غريب القرآن كل من: أبو بكر السجستاني المتوفى عام ٣٣٠ هجرية، والراغب الاصفهاني المتوفى عام ٥٠٢ هجرية.

وألف في إعراب القرآن العكبري المتوفى عام ٦١٦ هجرية.

وألف في إعجاز القرآن كل من: الرماني المتوفى عام ٣٨٦ هجرية، الباقلاني المتوفى عام ٤٥٣ هجرية، الجرجاني المتوفى عام ٤٧١ هجرية.

وألف في أقسام القرآن ابن القيم المتوفى عام ٧٥١ هجرية.

ويضم الى هؤلاء بعض المؤلفين من العصر الحديث من أمثال: الشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني في كتابه: مناهل العرفان في علوم القرآن.

والشيخ محمد علي سلامة في كتابه: منهج الفرقان في علوم القرآن ومصطفى صادق الرافعي في كتابه: إعجاز القرآن. والدكتوران أحمد السيد الكوفي، محمد أحمد يوسف القاسم في كتابهما علوم القرآن.

والدكتور عبد الصبور شاهين في كتابه تاريخ القرآن.

وكل هذه الكتب مطبوعة، وبعض الكتب القديمة مطبوعة على هوامش كتب أخرى - وبخاصة كتب التفسير.

والأمر الذي نشير إليه في هذا المقام بتأكيد تام هو أن هذه الموضوعات القرآنية المستقلة قد دخلت فيها بعد في كتب التفسير. ذلك لأن الدراسات القرآنية قد بدأت أولاً في موضوعات بعينها أو في آيات بعينها، ولم تأخذ هذه الصورة التي تتناول فيها الدراسة للقرآن آية آية وسورة سورة إلا فيما بعد. ومن هنا يمكن القول بأن كتب التفسير تغني عن هذه الكتب في الغالب، وقد لا يحتاج اليها غير المتخصصين.

تفسير القرآن

١٠ - التفسير هو البيان والإيضاح أخذا من قوله تعالى: ﴿ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيراً﴾.

والتفسير في اللغة هو الإبانة وكشف المغطى.

وعلم التفسير هو العلم الذي يبحث عن مراد الله تعالى من كلامه

المنزل على محمد بن عبد الله عليه السلام، وعلى هذا يكون موضوعه كتاب الله ـ القرآن الكريم.

وأول من قام بهذه العملية هو رسول الله ثم تلاه فيها الصحابة والتابعون.

وقيام النبي بهذا الأمر كان بتكليف من المولى سبحانه وتعالى حين قال له: ـ ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم لعلهم يتفكرون﴾.

وطلب القرآن الكريم الى الناس أيضاً القيام بهذه المهمة، وعاب على بعضهم أن لم يقوموا بها.

جاء في القرآن الكريم: ـ ﴿كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدَّبروا آياته، وليتذكر أولو الألباب﴾.

كما جاء: ـ ﴿أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها﴾.

وكان النبي عليه السلام يحضّ الصحابة على ذلك حتى يعرفوا معاني ما يحفظون من القرآن أولاً فأولاً. وقد روى الطبري عن ابن مسعود أنه قال: كان الرجل منا إذا تعلم عشر آيات لم يجاوزهن حتى يعرف معانيهن، والعمل بهن.

بدأ تفسير القرآن في حدود ضيقة حيث كان القوم عرباً يعرفون معاني الألفاظ القرآنية إلا في القليل النادر الذي يرجعون فيه الى الرسول عليه السلام ـ ولكن هذه الحدود الضيقة لم تلبث أن اتسعت بالتدريج تأسيساً على اتساع الإسلام ودخول غير العرب فيه وحاجتهم القصوى الى فهم الغامض والمبهم من معاني كتاب الله الكريم.

فسر النبي عليه السلام من القرآن الكريم ما كان من مسائل الغيب

التي أطلعه الله عليها وكانت خافية على الصحابة، وما كان مجملاً أو عاماً أو مطلقاً ويحتاج الى تخصيص أو تقييد، وما كان من الألفاظ الدينية التي تدخل العربية لأول مرة، وما كان عربياً من الألفاظ ولكنه أخذ معنى جديداً شرعياً.

وفسر الصحابة باجتهادهم ما لم يتيسر لهم أخذه عن رسول الله ثم دعت الحاجة الى بيانه وايضاحه مستعينين على ذلك بما كانوا يعرفون من أوضاع اللغة وعادات العرب وأحوال أهل الكتاب.

وكان أكثر الصحابة عناية بتفسير القرآن الكريم أربعة هم عبد الله بن عباس، وعلي بن أبي طالب، وأبي ابن كعب، وعبد الله بن مسعود.

وللأخير مصحف خاص به، وله ترتيب خاص بالسور.

وتفسير الصحابة للقرآن الكريم يجري تقييمه على الأساس التالي: -

١ - إذا كان التفسير راجعاً الى بيان أسباب النزول، أو كان مما لا مجال للرأي فيه، فهو في حكم المرفوع الى النبي عليه السلام، من هنا يجب الأخذ به.

٢ - إذا كان التفسير مما للرأي فيه مجال فهو موقوف عليه ما لم يسنده الى رسول الله. والأخذ بهذا التفسير غير واجب لأن الصحابي هنا مجتهد قد يصيب وقد يخطىء وليس له امتياز في هذا الموقف على بقية الناس.

والظواهر التي يمكن تسجيلها في هذا المقام أن التفسير في زمن الصحابة لم يدون، وأنه أخذ شكل الحديث فيما يتصل برسول الله، وأنه قد خلا من استنباط الأحكام الفقهية المذهبة، وأنه لم يتناول كل آيات القرآن واكتفى فيه ببعض الآيات وبالمعاني الاجمالية، والتفسيرات اللغوية للألفاظ.

* * *

جاء بعد النبي والصحابة جماعة من التابعين ممن جلسوا الى الصحابة وأخذوا عنهم، ثم من جاء بعدهم وأخذوا عنهم بالتلقي، الى أن جاء عصر التدوين.

وأضاف هؤلاء القادمون الى ما ورثوه من التفسير اجتهادات لهم خاصة بهم في تفسير القرآن.

والظاهرة الجديرة بالتسجيل في هذا المقام أن هؤلاء التابعين لم يكونوا مستقرين في المدينة أو في مكة فإنما كان منهم من يقطن بالشام وبالعراق أو بمصر حسب الظروف والأحوال.

كانوا موزعين على الأمصار، وكان يجلس اليهم في كل مصر من يحب الأخذ عنهم. ومن هنا نشأت مدارس التفسير التي تنتمي غالباً الى واحد من الصحابة الذين أخذ التابعون عنهم.

وأشهر المدارس التفسيرية في ذلك الوقت مدرسة مكة وتنتمي إلى عبد الله بن عباس. وأشهر تلاميذه من التابعين: سعيد بن جبير، ومجاهد بن جبر، وعكرمة مولى ابن عباس، وطاوس بن كيسان اليماني، وعطاء بن أبي رباح.

مدرسة المدينة، وتنتمي الى أبي بن كعب. وأشهر تلاميذه من التابعين: أبو العالية، ورفيع بن مهران الرياحي، ومحمد بن كعب القرظي، وزيد بن أسلم.

مدرسة العراق، وتنتمي الى عبد الله بن مسعود، وأشهر تلاميذه من التابعين: علقمة بن قيس النخعي، وعامر الشعبي، والحسن البصري، ومرة الهمداني، وقتادة بن دعامة السدوسي.

وليس يجب الأخذ بتفسير التابعي الا حين يجمع التابعون على رأي،

وروي عن أبي حنيفة أنه قال: ما جاء عن رسول الله فعلى الرأس والعين، وما جاء عن الصحابة تخيرنا، وما جاء عن التابعين فنحن رجال وهم رجال.

ويرد كثير من المؤرخين لحركة التفسير دخول الإسرائيليات في التفسير الى هذه المرحلة.

وقد كان الطابع العام في التفسير هو التلقي ثم الرواية، والخطابة عن إمام المصر الذي ينتمي إليه التابعي ـ كما سبق أن أشرنا.

ثم كانت مرحلة التدوين في التفسير، وبدأت هذه المرحلة بتدوين الحديث حيث كان التفسير باباً من أبوابه. ولم يكن التفسير قد أفرد بمؤلفات خاصة به تتناوله سورة سورة وآية آية. لقد كان جزءاً من المرويات التي يجمعها رواة الحديث.

ثم انفصل التفسير عن الحديث وأصبح علماً مستقلاً، وأخذ المفسرون يتناولون بالبيان والايضاح القرآن الكريم. ويتناولونه آية آية حسب ترتيب المصحف.

كان التفسير أول الأمر يقف عند حدود المرويات عن رسول الله والصحابة والتابعين.

ثم مضى المفسرون على يد ابن جرير الطبري خطوة أخرى تقوم على: توجيه الأقوال بعد ذكرها وترجيح بعضها على بعض، ثم ذكر شيء من الإعراب حين تدعو الحاجة، واستنباط بعض الأحكام التي يمكن أخذها من الآيات القرآنية.

ثم تلت ذلك مرحلة تخفف فيها المفسرون من الأسانيد حيث كانوا يروون الأقوال المأثورة بدون اسنادها الى قائليها ـ الأمر الذي فتح الباب أمام الوضع في التفسير واختلاط الصحيح بالسقيم.

ثم جاء من بعد المفسرون الذين يعتمدون على أنفسهم، عند فهمهم للآيات يستعينون في ذلك بالمعارف العلمية التي أخذت تستقر في المجتمع منذ أيام العباسين الى وقتنا هذا. ومن هنا دخل في التفسير أشياء كثيرة كان من الخير أن تظل بعيدة عن كتب التفسير.

اتجهت كتب التفسير اتجاهات متنوعة، وتحكمت المصطلحات العلمية والعقائد المذهبية، والنظريات الفلسفية، في فهم آي الذكر الحكيم.

لقد قام كل من برع في علم من العلوم أو جانب من جوانب المعرفة بتفسير القرآن الكريم على أساس ما برع فيه من علم أو فن. ومن هنا رأينا التفسير الثاني يغلب فيه الطابع النحوي، أو الطابع البلاغي، أو الطابع التاريخي الأسطوري، أو الفقه أو التصوف أو الفلسفة أو المذهب ـ الأمر الذي مكن من تقسيم كتب التفسير إلى أنواع.

وأهم هذه الأنواع أربعة:

١ ـ التفسير المأثور: أي الذي يعتمد على النقل والرواية.
٢ ـ التفسير بالرأي أو التفسير العقلي.
٣ ـ التفسير الإشاري ـ أي تفسير المتصوفة ومن إليهم من بعض أصحاب المذاهب والفرق الدينية.

٤ ـ التفسير العلمي ـ أي الذي يربط بين القرآن الكريم والمكتشفات العلمية.

وقد قام رجال الفكر الإسلامي بتقييم كل نوع من هذه الأنواع وانتهوا من ذلك الى ما يلي: ـ

أولاً: ـ التفسير المأثور.

سبق أن أشرنا الى أنه مر بمرحلتين: مرحلة الرواية ومرحلة التدوين.

وكانت مرحلة الرواية جزءاً من مرحلة رواية الحديث، وأنه من هنا خضعت المرويات في التفسير لما تخضع له المرويات في الحديث من تحري الدقة والصحة في كل من السند والمتن.

أما مرحلة التدوين فقد جرى الأمر فيها بتدوين المروي عن النبي وعن الصحابة وعن التابعين مع ذكر السند ثم مع إهمال السند ـ الأمر الذي خلطت فيه كتب التفسير مالا يصح بما يصح بحيث أصبحنا في حل من الالتزام بكل المرويات.

ومما يحلنا من الالتزام أنه في مرحلة المرويات وقبل عصر التدوين كان المسلمون قد انقسموا الى فرق منها الشيعة ومنها الخوارج ومنها الجمهور أو أهل السنة. وأن هذه الفرق قد دعمت أنفسها بالأحاديث تروى وبالآيات تؤول. فكثر وضع الأحاديث ودخلت الإسرائيليات.

ومما زاد في حجم الاسرائيليات أن من المفسرين من اهتم بالقصص والأخبار، وروى من سير الأنبياء وأقوامهم أموراً غريبة وقف العقل الإسلامي أمامها حائراً مشككاً في الكثير من الأحيان.

وأشهر الذين اهتموا بالتفسير المأثور أربعة نفر هم: ـ

١ ـ ابن جرير الطبري المتوفى عام ٣١٠ هجرية في كتابه: جامع البيان في تفسير القرآن.

٢ ـ أبو محمد الحسين البغوي المتوفى عام ٥١٠ هجرية في كتابه معالم التنزيل.

٣ ـ الحافظ بن كثير الدمشقي المتوفى عام ٧٧٤ هجرية في كتابه: تفسير القرآن العظيم.

٤ ـ جلال الدين السيوطي المتوفى عام ٩١١ هجرية في كتابه: الدر المنثور.

ثانياً: ـ التفسير بالرأي أو العقل.

ويقوم هذا التفسير على اجتهاد المفسر بعد أن تكون قد اكتملت له المعرفة بكلام العرب ومناحيهم في القول، ومعرفة دلالات الألفاظ، والوقوف على أساب النزول، ومعرفة الناسخ والمنسوخ، وغير ذلك من الأدوات التي يحتاج إليها المفسر.

وقد منع قوم التفسير بالرأي على أساس من أن القرآن الكريم قد وردت فيه الآية: ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم﴾ وأن هذه الآية قد أضافت عملية بيان معاني القرآن للنبي عليه السلام، وعلى هذا ليس من حق غيره أن يقوم ببيان شيء من معاني القرآن.

اما الذين يجيزون التفسير بالرأي فقد اعتمدوا على آيات قرآنية أخرى هي قوله تعالى: ـ ﴿أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها﴾. وقوله تعالى: ـ ﴿كتاب أنزلناه اليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولو الألباب﴾.

هذا الى جانب أن الصحابة كانوا يجتهدون في زمن النبي عليه السلام واجتهد التابعون فيما بعد، وذلك كله حسب توجيهات الآية القرآنية القائلة: ـ ﴿ولو ردّوه الى الرسول والى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾.

وأشهر الذين فسروا بالرأي أو بالعقل هم: ـ

١ ـ الفخر الرازي المتوفى سنة ٦٠٦ هجرية في كتابه: مفاتيح الغيب.

٢ ـ البيضاوي المتوفى سنة ٦٩١ هجرية في كتابه: أنوار التنزيل وأسرار التأويل.

٣ ـ أبو البركات النسفي المتوفى سنة ٧٠١ هجرية في كتابه: مدارك التنزيل وحقائق التأويل.

٤ ـ علاء الدين الخازن المتوفى سنة ٧٤١ هجرية في كتابه الباب التأويل في معاني التنزيل.

٥ ـ أبو حيان الأندلسي المتوفى سنة ٧٤٥ هجرية في كتابه: البحر المحيط.

٦ ـ النيسابوري المتوفى سنة ٧٢٨ تقريباً في كتابه: غرائب القرآن ورغائب الفرقان.

٧ ـ أبو السعود المتوفى سنة ٦٨٢ هجرية في كتابه: إرشاد العقل السليم الى مزايا القرآن الكريم.

٨ ـ شهاب الدين الألوسي المتوفى سنة ٢٧٠ هجرية في كتابه: روح المعاني.

وهناك مجموعة أخرى من الرجال وضحت المذهبية في كتبهم، ومن هؤلاء: ـ

١ ـ القاضي عبد الجبار المتوفى سنة ٤١٥ هجرية في كتابه: تنزيه القرآن عن المطاعن.

٢ ـ الزمخشري المتوفى عام ٥٣٨ هجرية في كتابه: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل. وهما من المعتزلة.

٣ ـ الشوكاني المتوفى سنة ١٢٥٠ هجرية في كتابه: فتح القدير وهو شيعي.

٤ ـ محمد بن يوسف اطفيش المتوفى سنة ١٣٣٢ هجرية في كتابه:

هميان الزاد الى دار المعاد.

٥ ـ تفسير هود بن محكم الهواري من علماء القرن الثالث الهجري. وهذان من الخوارج الإباضية.

والمفسرون بالرأي قد أخذوا بالمبادىء التالية: ـ

١ ـ ملاحظة أسباب النزول في كل آية عرف السبب الذي من أجله نزلت، ويكون ذلك قبل الدخول في شرح الآية.

٢ ـ بعد الفراغ من التعرف على سبب النزول يأخذ فيما يتعلق بالألفاظ المفردة من حيث اللغة والصرف والاشتقاق. ثم يأخذ السبيل الى ما يتعلق بالتراكيب من حيث الاعراب، والمعاني والبيان والبديع، ثم يأخذ في بيان المعنى المراد مستنبطاً من الآية ما يمكن استنباطه في حدود الأحكام الشرعية.

٣ ـ تجنب كل ما هو من قبيل الحشو، وكل ما لا يصح من أسباب النزول، وكل ما يتصل بالغرائب من الإسرائيليات وبخاصة عندما يشرح القصص القرآني ويبين المراد منه.

٤ ـ مراعاة المعاني المجازية بعد شرح المعاني الحقيقية حتى يبين المعنى المراد عندما تستخدم المعاني المجازية في العبارات الشرعية الواردة في القرآن.

٥ ـ أن يكون يقظاً ليحترز من أن يجيء تفسيره بعيداً عن المعنى المراد، وعليماً بأساليب التفكير ليتمكن من ترجيح رأي على الآخر عندما تكون الآية القرآنية تحتمل أكثر من وجه.

التفسير الإشاري:

وحقيقة هذا التفسير أنه نوع من التأويل للآية القرآنية بحيث يكون

المعنى المراد على خلاف الظاهر من الآية، ويتم ذلك عن طريق إشارات خفيفة في الآية لا تظهر الا لأرباب السلوك.

وهذا النوع من التفسير قام به أصحاب الطرق الصوفية، ومن يؤمنون بالتشيع.

ويرى هؤلاء أن كل آية تحتمل معنى آخر غير ذلك المعنى الإشاري هو المعنى الذي ينساق إليه الذهن أولاً.

والتفسير الاشاري المقبول هو الذي يتحقق فيه هذان الشرطان: ـ

الأول: أن يصبح المعنى على مقتضى الظاهر بحيث لا يكون هناك تناقض بين المعنى الظاهر والمعنى الإشاري.

الثاني: وأن يكون للمعنى الإشاري تأكيد في نص قرآني آخر.

وما لم يتحقق الشرطان يرفض التفسير الإشاري، والمرفوض يكون على شاكلة تفسير التستري للآية القرآنية الكريمة! ﴿إن أول بيت وضع للناس﴾ يقول: أول بيت وضع للناس بيت الله عز وجل بمكة، هذا هو الظاهر وباطنها: الرسول يؤمن به من أثبت الله في قلبه التوحيد من الناس.

وأشهر الذين فسروا القرآن تفسيراً إشارياً من المتصوفة: ـ

١ ـ سهل التستري المتوفى سنة ٢٨٣ هجرية في كتابه: تفسير القرآن العظيم.

يذكر المعنى الإشاري دائماً، ويذكر أحياناً المعاني الظاهرة.

٢ ـ أبو عبد الرحمن السلمي المتوفى سنة ٤١٢ هجرية في كتابه: حقائق التفسير. ولا يتعرض فيه للتفسير الظاهر.

٣ ـ أبو محمد الشيرازي المتوفى سنة ٦٠٦ هجرية في كتابه: عرائس

البيان في حقائق القرآن. ولا يتعرض هو الآخر للتفسير الظاهر.

التفسير العلمي :

هـذا النوع من التفسـير يقوم عـلى أساس من تحكيم الاصـطلاحـات العلمية في عبارات الآيات القرآنية.

ويجتهد أصحاب هذا النوع من التفسير في استخراج مختلف العلوم من الآيات القرآنية.

ويحتوي القرآن الكريم عند هؤلاء على كل العلوم ما كان منها وما سيكون ـ لأن القرآن في نظر أصحاب هذه الطريقة يشتمل على العلوم الدنيوية الى جانب اشتماله على المعتقدات الدينية والأمور التعبـدية والمعـايير السلوكيـة والأخلاقية، والتشريعات الدنيوية العملية.

وقد أيد هذا النوع من التفسير الإمام الغزالي وبذل فيـه جلال الـدين السيوطي جهداً عظيماً في كتابه: الإكليل في استنباط التنزيل.

ويستند هؤلاء إلى الآيات القرآنية :ـ

قول الله تعالى: ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾
وقوله: ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكلّ شيء﴾.

وقد عارض الشاطبي في كتابه الموافقات هذا النوع من التفسير وصرف معنى الآيات السابقة الى ما يتعلق بالتكاليف والتعبد بـالنسبة لـلآية الأولى، وإلى أن معنى الكتاب ليس هو القرآن وانما معناه الذي يحمل اليه هو اللوح المحفوظ.

وما ذهب اليه الشاطبي الذي قرره فيها بعـد الأستاذ أمـين الخولي من حيث التسليم بما ذهب إليه السيوطي وأمثاله يقودنا إلى التسليم بأن القرآن

الكريم مصدر للطب والفلك والهندسة والكيمياء وما إلى ذلك.

وإذا كانت قواعد العلوم وما تقوم عغيه من نظريات لا ثبات لها وأنها قد تتغير بعد زمن ما حين يتبين العقل البشري ما كان فيها من خطأ، فإن عقيدة المسلم قد تتذبذب تبعاً لذلك ويسري اليها الشك فيما جاء به القرآن الكريم مما يتعلق بهذه العلوم.

وفي العصر الحديث تبنى التفسير العلمي كل من: ـ الشيخ طنطاوي جوهري في كتابه: الجواهر في تفسير القرآن الكريم. والدكتور عبد الرزاق نوفل في كتب له عديدة تتناول موضوعات علمية وبخاصة في الزراعة.

وعلى الجملة فالتفسير في حاضرنا ما يزال موصولاً بالتفسير في ماضينا ولا ينفك عنه إلا في القليل النادر.

والسمات البارزة للتفسير الحديث الموصول بالماضي نجدها عند هؤلاء:

١ ـ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده حيث عني عناية فائقة بابراز الجانب الاجتماعي في القرآن الكريم.

٢ ـ الأستاذ عبد الكريم الخطيب الذي عني عناية لا بأس بها في ابراز الجانب الفكري عند تفسيره للقرآن. بالقرآن.

٣ ـ الأستاذ محمد عزة دروزة الذي عني عناية فائقة بترتيب سور القرآن ترتيباً تاريخياً وقام بتفسير القرآن على هذا الأساس. ويقع هذا التفسير في اثني عشر مجلداً.

الحديث وعلومه

١ ـ الحديث، هو ما روي عن رسول الله من قول أو فعل. قول قاله وسمعه منه الصحابة ورووه عنه، وفعل قام به وشهده بعض الصحابة فتحدثوا الى الناس عنه وأخبروهم به.

وكانت مهمة الحديث على عهد الرسول عليه السلام أمرين:

الأول منها: ـ البيان التفصيلي لما جاءت به النصوص الإلهية مبهماً أو عاماً أو غامضاً، وذلك من مثل بيانه عليه السلام لأوقات الصلاة وعدد ركعاتها.

وهذا البيان هو الذي اعتمده المفسرون للقرآن عندما أخذوا يفسرون القرآن الكريم عن طريق الرواية ـ وهذا هو الأمر الذي جعل التفسير نوعاً من الحديث وباباً من أبوابه.

أما الثاني من الأمرين فهو الإضافات الجديدة التي كان يضيفها الحديث لمضامين الدعوة الإسلامية مما لم يرد فيه نص سماوي كميراث الجدّة مثلاً.

جاءت الجدة الى أبي بكر رضي الله عنه وهو خليفة فقالت: إن لي حقاً في مال ابن ابن مات.

قال أبو بكر: ما علمت لك في كتاب الله حقاً، ولا سمعت من رسول الله ﷺ فيه شيئاً.

ثم سأل. فقال المغيرة بن شعبة ان رسول الله ﷺ أعطاها السدس.

قال أبو بكر ومن سمع ذلك معك؟

فشهد محمد بن مسلمة. فأعطاها أبو بكر السدس.

٢ ـ ولم يلق الحديث من الاهتمام، من حيث عمليات التوثيق، ما لقيه القرآن. وذلك للأسباب التالية: ـ

أولاً: ـ أن المسلمين قاطبة بمن فيهم النبي عليه السلام والصحابة رضي الله عنهم يعتبرون النصوص الإلهية هي النصوص الأصلية للدعوة الإسلامية، وأن النصوص النبوية هي النصوص الثانوية من أمر تلك الدعوة.

هذا الاعتبار جعلهم يهتمون بالقرآن من حيث عمليات التوثيق أكثر من اهتمامهم بالحديث.

ثانياً: ـ أن تلاوة القرآن الكريم أمر يتعبد به وليس كذلك الحديث وهذا التعبد هو الذي جعل النبي والصحابة يحرصون أشد الحرص على الصيغ اللفظية للقرآن الكريم. ومن هنا جاءت ضرورة توثيق القرآن عن طريق الحفظ والكتابة.

أما الحديث فلم يتعبد بتلاوته، وأجيزت روايته بالمعنى ـ الأمر الذي جعل النحاة من علماء العربية لا يستشهدون بالحديث في وضع قواعدهم اللغوية.

ثالثاً ـ وهو الأهم: أن رسول الله ﷺ قد سلك مع الحديث مسلكاً غير ذلك الذي سلكه مع القرآن، وأن الصحابة رضي الله عنهم قد استجابوا له واقتفوا أثره في ذلك.

لقد اتخذ النبي عليه السلام كتبة للوحي يكتبون عنه ما يتلو عليهم مما نزل عليه من السماء. ولم يتخذ أبداً كتبة للحديث.

ولقد اصطنع عليه السلام طائفة من القراء ممن يحفظون ما يتلوه عليهم ويقومون هم بتلاوته على الناس ـ وبخاصة في الأمكنة النائية عن مكة أو

المدينة ـ مراكز الانطلاق في الدعوة الإسلامية.

ثم إنه عليه السلام قد مضى إلى ما هو أبعد من ذلك فنهى عن أن يكتب الصحابة عنه شيئاً غير القرآن.

روى مسلم في صحيحه عن أبي سعيد الخدري أنه قال: ـ «قال رسول الله ﷺ: لا تكتبوا عني، ومن كتب عني غير القرآن فليمحه، وحدثوا عني فلا حرج، ومن كذب عليّ متعمّداً فليتبوأ مقعده من النار».

ومن كل ما تقدم من أسباب يمكن التأكيد على أن الثقة بالحديث أقل بكثير جداً من الثقة بالقرآن من حيث أن عمليات توثيق النص القرآني قد قامت على أساسين: حفظ النص عن طريق الذاكرة، وقيد النص عن طريق الكتابة. وهما أمران يوثق أحدهماالآخر توثيقاً علمياً.

٣ ـ كانت الذاكرة هي أداة التوثيق الوحيدة بالنسبة للحديث منذ زمن النبي عليه السلام الى أن كان عصر تدوين الحديث بعد وفاة النبي عليه السلام بأكثر من قرن من الزمان.

وحدث في هذا الوقت أحداث دفعت بالناس منذ عهد الصحابة الى الاستعانة بالحديث في تأييد مواقعهم وفي تلبية رغباتهم ما دامت النصوص الدينية هي الأساس في ممارسة الناس لحياتهم اليومية وحياتهم العامة.

ولم يكن باستطاعة الناس أن يلجأوا الى القرآن الكريم يستمدون منه العون والسند ما دام النص القرآني قد وثق توثيقاً علمياً صنع من الاستعانة بالنص القرآني ذاته وإن لم يمنع من تفسير النص القرآني التفسير الذي يلبي احتياجاتهم، ومن هنا كان التفسير الاشاري الذي استعان به الشيعة والخوارج.

وممن حفظوا مجموعات هائلة من الحديث بعض الصحابة الذين عاشوا الى جانب النبي وامتد بهم الزمن بعد وفاته وتمكن التابعون من الأخذ منهم

والرواية عنهم.

من هؤلاء: أبو هريرة الذي روى الراوون عنه ٥٢٧٤ حديثاً. ومنهم عائشة التي رووا عنها ٣٢١٠ أحاديث.

ومنهم عبد الله بن عمر وأنس بن مالك اللذان روي عن كل منهما ما يقرب مما روي عن عائشة.

ومنهم جابر بن عبد الله، وعبد الله بن عباس وقد روي عن كل منهما ١٥٠٠ حديث.

ومنهم عمر بن الخطاب وقد روي عنه ٥٢٧ حديثاً، وينصون على أنه لم يصح منها أكثر من خمسين حديثاً.

وكل هذه الأحاديث قد وضعت في عصر التدوين موضع النقد، واستبعد منها العدد الوفير كما سنشير الى ذلك فيما بعد.

والذي يهمنا في هذا الموقف هو ما كان فيما بين الصحابة من مواقف تشير الى أنهم لم يكونوا جميعاً موضع الثقة عند بعضهم البعض.

وقد مر بنا في حديث توريث الجدّة أن أبا بكر طلب شاهداً آخر قد سمع الحديث حتى يستوثق قبل الحكم.

ولقد روي أيضاً من ذلك ما يفيد عدم الثقة وعدم الأخذ بالمروي، وما يفيد رفض المرويات لأسباب منها ألوضع.

روي أن أبا هريرة قد روى حديثاً يقول: «من حمل جنازة فليتوضأ» - ولكن ابن عباس لم يأخذ بما رواه أبو هريرة وقال: لا يلزمنا الوضوء في حمل عيدان يابسة.

وجاء في الصحيحين رواية عن أبي هريرة أيضاً حديث يقول: «متى استيقظ أحدكم من نومه فليغسل يده قبل أنيضعهافي الإناء فإن أحدكم لا

يدري أين باتت يده » ـ ولكن عائشة لم تأخذ به.

وروي أن فاطمة بنت قيس روت أن زوجها طلقها فبتّ الطلاق فلم يجعل رسول الله لها نفقة وسكنى وقال لها: اعتدِّي في بيت ابن أم مكتوم فإنه رجل أعمى.

فردها أمير المؤمنين عمر قائلاً: لا نترك كتاب الله وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري أصدقت أو كذبت؟ حفظت أم نسيت؟

وقالت لها عائشة: ألا تتقين الله.

وروى مسلم عن ابن عباس أنه قال: انا كنا نحدث عن رسول الله إذا لم يكن يكذب عليه فلما ركب الناس الصعب والذلول تركنا الحديث عنه.

وواضح مما تقدم أن عملية الكذب على رسول الله ووضع الحديث عن لسانه قد بدأت منذ وقت مبكر جداً، بدأت مع الصحابة وفي عهد الخليفتين: أبي بكر وعمر.

ثم جاءت الأحداث بعد مقتل عثمان الخليفة الثالث واستباح الناس لأنفسهم وضع الأحاديث يؤيدون بها مواقفهم. يفعلون ذلك في ميادين: السياسة والدين والثقافة. كل يريد تأييد موقفه ودحض حجة الآخرين بالنص الديني الذي هو مصدر الحقائق.

ولم يفعل الناس هذا الصنيع فيما يخص القرآن الكريم من حيث انه قد وثق توثيقاً علمياً دقيقاً يحول بينهم وبين ذلك، وأن يكونوا قد استعاضوا عن ذلك بتفسير بعض الآيات القرآنية تفسيراً يساعدهم في ذلك، وقد كان الشيعة والخوارج أكثر الناس إقداماً على مثل هذه التفسيرات أو التأويلات من حيث انهم كانوا يلوون أعناق الآيات.

والتفسير المسمى بالتفسير الإشاري ليس إلا الظاهرة التي تمت عن

أحداث العصور الأولى من أعصر الدولة الإسلامية.

ونشير في إيجاز إلى بعض الأسباب التي دفعت بالناس في ذلك الوقت المبكر الى وضع الأحاديث.

أولاً: ـ الخصومات السياسية فيما بين علي وأبي بكر، ثم فيما بين علي ومعاوية، ثم بين الأمويين والعباسيين.

كل هذه الخصومات السياسية كانت سبباً في وضع الأحاديث التي لا يلبث القارىء المدقق أن يكتشف لمن وضعت؟ وكيف وضعت؟.

ويفصل لهذا النحو من وضع الأحاديث ما وضع في تفضيل العرب على العجم، وتفضيل قريش على غيرها من القبائل، وتفضيل المهاجرين على الأنصار وبالعكس.

ثانياً: ـ الخلافات الكلامية والفقهية فقد كانت هي الأخرى سبباً من أسباب وضع الأحاديث.

يختلف علماء الكلام فيما بينهم حول قضايا القدر أو الجبر والاختيار ويعمل كل فريق على تأييد موقفه بأحاديث صادقة وأحاديث موضوعة.

ويختلف الفقهاء فيمابينهم ويحاول كل منهم أن يؤيد وجهة نظره بحديث مهما يكن من الضعف ـ وبخاصة في المرحلة الأولى التي كان الخلاف فيها قائماً بين أصحاب العقل وأصحاب النقل.

ثالثاً: ـ في أبواب الترغيب والترهيب والوعظ والإرشاد حيث أجاز الواعظون المرشدون لأنفسهم وضع الأحاديث التي تساعد على التمسك بالفضائل والتخلي عن الرذائل.

وهذا كله الى جانب مغالاة الناس في ذلك الوقت حيث لم يكونوا يقبلون شيئاً إلا إذا كان مؤيداً بالنص: القرآن أو الحديث.

٤ : ـ ثم كان عصر التدوين وتوثيق الحديث عن طريق الكتابة.

كـان أول من خطا الخطوة العملية في سبيـل كتابـة الحديث الخليفـة الأموي عمر بن عبد العزيز الذي تولى الخلافة عام ٩٩ هجرية وتـوفي عام ٢٠١ من الهجرة.

أخرج أبو نعيم في تاريخ أصبهان عن عمر بن عبد العزيز أنه كتب الى أهل الآفاق: انظروا الى حديث رسول الله ﷺ فاجمعوه.

استجاب أهل الآفاق لدعـوة عمر بن عبـد العزيز وأخـذوا في تدوين الأحاديث فعل ذلك في مكة ابن جريح المتوفى سنة ١٥٠ هجـرية وفعله في المدينة محمد بن اسحاق المتوفى سنة ١٥١ هجرية ومالك بن أنس المتوفى سنة ١٧٩ هجرية، وفعله بالبصرة الربيع بن صبيـح المتوفى سنـة ١٦٠ هجريـة وسعيد بن أبي عروبة المتوفي سنة ١٥٦ هجرية وحماد بن سلمة المتوفى سنـة ١٧٦ هجرية، وفعله بالكوفـة سفيان الثـوري المتوفى سنـة ١٦١ هجريـة، وفعله بالشام الأوزاعي المتوفى سنة ١٥٦ هجرية، وفعله باليمن معمر المتوفى سنة ١٥٣ هجرية، وبخراسان ابن المبارك المتوفى سنة ١٨١ هجرية، وفعله بمصر الليث بن سعد المتوفى سنة ١٧٥ هجرية.

ولم يصل إلينا من هذه المجموعات إلا أوصافها ما عدا مجموعة الإمام مالك المعروفة باسم الموطأ.

وقارىء الموطا يشعر أن هـذه العمليات من الجمـع كان مقصـوداً منها خدمة التشريع الاسلامي، وأنه من هنا كانت مرتبة على أبواب الفقه وحاوية في الوقت ذاته. لفتاوى الصحابة والتابعين.

ويبدو أن هذه الحركة في جمع الحديث قد استهدف منها تأييد أصحاب النقل من الفقهاء في مواجهة أصحاب العقل والمجتهدين من الفقهاء.

ويلاحظ أصحاب علوم الحديث أن هؤلاء الجامعين للحديث لم يكن

يعنيهم أبداً التأكد من صحة نقل الأحاديث عن رسول الله فقد كان يكفيهم إسناد الحديث الى تابعي أو الى صحابي اعتقاداً منهم أن الصحابة كلهم عدول. ومن أجل هذا سجل أصحاب علوم الحديث على موطأ الإمام مالك أن أحاديثه ليست كلها مسندة ـ أي ليست كلها متصلة السند يرويها الامام مالك عن فلان عن فلان الى النبي عليه السلام. وأن بعضها كان مرسلاً ـ أي سقط من مسنده الصحابي الذي رواه عن رسول الله. وأن بعضها كان منقطعاً ـ أي سقط من مسنده أكثر من واحد من سلسلة الرواة.

إنه من هذه الظواهر لم تلتزم كتب الصحاح من أمثال صحيح البخاري وصحيح مسلم بكل ما رواه الامام مالك في الموطأ.

ثم جاءت بعد تلك مرحلة متميزة في جمع الحديث تخلى فيها الجامعون عن فكرة جمع الأحاديث من أجل التشريع وحلت محلها فكرة أخرى هي جمع الحديث من أجل تدوين الحديث باعتباره نصاً نبوياً. ومن هنا خلت الكتب من التصنيف على أساس من الأبواب الفقهية: كالصلاة والطهارة مثلاً. الى التصنيف على أساس من المرويات ذاتها ـ أي على أساس من الصحابة الذين تروى عنهم الأحاديث التي سمعوها من رسول الله.

وبرز الإسناد في هذه المرحلة كعملية من عمليات التقييم للمرويات، فقد أصبح من الضروري أن يسند الحديث الى راويه الأول في سلسلة متتابعة من الرواة.

وسميت الكتب التي جمعت في هذه المرحلة المسانيد.

وأشهر المسانيد التي عرفت من كتب هذه المرحلة هي: مسند عبد الله ابن موسى العبسي الكوفي، ومسند مسدّد بن مسرهد البصري، ومسند أسد ابن موسى الأموي، ومسند نعيم بن حماد الخزاعي، ومسند أحمد بن حنبل.

لقد كانت الأحاديث تدار في مصنفات المرحلة الأولى على أساس من وحدة

الموضوع. أما في هذه المرحلة فالأساس في التصنيف هو وحدة الصحابي.

وحتى نهاية هذه المرحلة لم تكن أدوات التقييم للمرويات قد اكتملت الأمر الذي من اجله لم تغربل الأحاديث الغربلة الدقيقة الموحية بالثقة.

لقد تمت هذه الغربلة في المرحلة الثالثة التي جاءت نتيجتها تلك الكتب المعروفة في تاريخ الحديث باسم الصحاح - أي ما صّحت روايته حقاً عن رسول الله.

وأهم هذه الصحاح الكتب الستة التالية:

١ : - الجامع الصحيح من حديث رسول الله ﷺ للبخاري المتوفى سنة ٢٥٦ هجرية.

٢ : - صحيح مسلم، وقد توفي مسلم عام ٢٦١ هجرية.

٣ : - سنن ابن ماجه المتوفى سنة ٢٧٤ هجرية.

٤ : - سنن أبي داود المتوفى سنة ٢٧٥ هجرية.

٥ : - جامع الترمذي المتوفى سنة ٢٧٩ هجرية.

٦ : - سنن النسائي المتوفى سنة ٣٠٣ هجرية.

وهذه الكتب تسمى الكتب الستّة وبعدها هناك علوم الحديث وهي أصح ما جمع من الأحاديث.

ويضيف بعضهم الى هذه الكتب الستة مسند أحمد بن حنبل ويرون أن من جاءوا بعد من رجال الحديث كانوا عالة على هذه الكتب يستمدون منها الأحاديث أو يقومون بالشرح لها والتعليق عليها.

وأشهر هذه الكتب صحيح البخاري وصحيح مسلم، وقد نال صحيح البخاري من الشهرة ما لم ينل كتاب آخر من كتب الحديث.

وقد وضع البخاري في جمع الحديث تقليدين جرى العمل عليهما عند كل من جاءوا بعده من رجال الحديث.

التقليد الأول: ـ الرحلة في طلب الحديث.

لقد كان الذين سبقوه يكتفون في جمع الحديث بالأحاديث التي تروى في البلد الذي يعيشون فيه. أما هو فقد رحل الى بلاد كثيرة طلب فيها كل ما يروى عن النبي عليه السلام، ذلك لكي يجمع كل ما يمكن جمعه مما قاله رسول الله.

والبلاد التي استقى منها أحاديث صحيحة هي فيما قال مؤرخو حياته: بعد أن سمع حديث بلده ذهب الى بلخ وسمع محدثيها، ورحل الى مرو ونيسابور والريّ وبغداد والبصرة والكوفة ومكة والمدينة ومصر ودمشق وقيسارية وعسقلان وحمص، وأقام في هذه الرحلات نحو ستة عشر عاماً لقي فيها عناء شديداً لا يتحمله الا الصابرون.

وأخيراً عاد الى موطنه حيث توفي عام ٢٥٦ هجرية.

وتبعه في مثل هذه الرحلات مسلم وغيره من الرجال الذين صحت مروياتهم.

وهذه الرحلات قد كان لها أثرها في تاريخ الحديث من حيث انها وضعت يد الجامعين للحديث على أحاديث مروية بأسانيد مختلفة وطرق متعددة مما مكن من التعرف على المتواتر والآحاد من الأحاديث، وهو أمر له خطورته في حياة الفقه والتشريع.

وكان لهذه العملية أثر آخر هو التضخم في كتب الأحاديث من حيث ان الحرص على التعرف على الأسانيد التي رُوي بها الحديث من طرقه المختلفة جعلهم يكتبون الحديث مكرراً، وقد كان لهذا التكرار أثره في تضخم هذه الكتب. فصحيح البخاري مثلاً يشتمل على ٩٠٨٣ حديثاً، ولكن بعد حذف المكرر من الأحاديث يبقى ٢٧٦٢ حديثاً فقط.

أما التقليد الثاني فقد كان العمل الجاد من أجل التمييز بين الحديث

الصحيح وغيره.

لقد كان رجال الحديث من قبل يقفون الوقفات القصار في هذا السبيل، ولا يعنون بالتمييز بين الصحيح وغيره هذه العناية التي نجدها عند كل من البخاري ومسلم.

ذكر المؤرخون للحديث أن البخاري اشترط في جمعه للأحاديث التي يصححها شروطاً تسمى شروط البخاري. كما ذكروا أن لمسلم شروطاً تختلف بعض الشيء عن شروط البخاري وتسمى هي الأخرى شروط مسلم.

ومن الملاحظ أن كلاً منهما قد اشترط في الحديث أن يكون إسناده متصلاً، وأن يكون كل راو من رواته مسلماً صادقاً غير مدلس ولا مخلط، متصفاً لصفات العدالة، ضابطاً سليم الذهن قليل الوهم سليم الاعتقاد.

وليس يخفى أن تعرف صحيح الحديث من ضعيفه كان المنطلق نحو ما يسمى بعلوم الحديث.

٢ ـ بدأت هذه العلوم بالاسناد ـ أي بمطالبة راوي الحديث بأن يقول: حدثني فلان عن فلان عن رسول الله أنه قال كذا.

وكان الهدف من الاسناد التعرف على المحدث ان كان صادقاً أو كاذباً.

جاء في مقدمة صحيح مسلم عن ابن سيرين قال: لم يكونوا يسألون عن الإسناد، فلما وقعت الفتنة قالوا: سموا لنا رجالكم، فينظر الى أهل السنة فيؤخذ حديثهم، وينظر الى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم.

وترتب على عملية الاسناد هذه عملية أخرى تسمى في علوم الحديث بالجرح والتعديل ـ أي الكشف عن رجال رواة الحديث لتكوين الثقة أو عدم الثقة بمروياتهم.

والتعـرف على أحـوال الرواة للحـديث لا يتم الا عن طريق المعـرفـة الواسعة بتاريخ هؤلاء الـرواة، وتاريـخ حياتهم ووفـاتهم لبيان هـل التقى الراوي بمن روى عنه أولاً، كما يحتاج الى معرفة دقيقة بكل الرواة منذ زمن جامع الأحاديث الى زمن النبي عليه السلام من حيث: صدقهم والثقة بهم وحفـظهم، ومن منهم صـادق أمـين ومن منهم مستـور الحـال، ومن منهم كاذب، ومن منهم صادق ولكنه مغفل. . . الخ.

وقد اتفق رواة الحديث وجامعوه على أن ينظروا الى الصحابة على أنهم عدول وتقبل روايتهم بصرف النظر عن وضعهم في ميزان الجرح والتعديل.

ويتبع ذلك خطوة أخرى في مسار علوم الحديث هي النظر في الأحاديث المكررة التي تروى في الأمصار المختلفة للتعرف على مـا بينها من مفـارقات وموافقات، وما فيها من علل.

ومن أصعب الخطوات التي كان على أصحاب علوم الحديث أن يخطوها هي التعرف على النيـات والضمائـر، فقد كـان عليهم أن يعرفـوا مذاهب الرواة السياسية والدينية ـ وبخاصة في الحالات التي يضمر فيها الناس غير ما يظهرون خوفاً من العامة أو ذوي الجاه والسلطان.

وفي الحقيقة لا يمكن الوقـوف على مـا في النيات والضمـائر في سهـولة ويسر ومن هنا كان اختـلاف رجال الحـديث حول مستـور الحال. فبعض الناس يوثقه وبعضهم الآخر يكذبه، وهكذا، والبواعث النفسية على ذلك لا حصر لها.

والـظاهرة الجـديرة بـالتسجيل هنـا أن أصحاب علوم الحـديث كانـوا يختلفون فيما بينهم في قواعد الجرح والتعديل. فبعض هؤلاء يرفض حديث المبتدع مطلقاً: الخارجي والمعتزلي، وبعضهم يقبل روايته في الأحاديث التي

لا تتصل ببدعته. وبعضهم يقول ان كان داعياً لها لا تقبل روايته وان كان غير داع قبلت.

وبعض المحدثين يتشدد فلا يروي حديث من اتصلوا بالولاة. ودخلوا في أمر الدنيا مهما كان صدقهم وضبطهم.

وعلى كل فإن ثقات المحدثين قد بذلوا من الجهد في التمحيص ما لا يوصف، لقد اجتهدوا في وضع رواة الحديث من التابعين ومن بعدهم في موازين دقيقة بقدر الإمكان هي موازين: الجرح والتعديل.

والذي يلاحظ أن قواعد الجرح والتعديل تتصل بالرواة وسلاسل الرجال ولا علاقة لها بنص الحديث على الإطلاق، وذلك هو الأمر المعقول بالنسبة لقوم يجمعون الحديث باعتباره المصدر الثاني من مصادر التشريع. لقد كانوا يبذلون الجهد في سبيل التأكد من أن الرسول عليه السلام قد قال هذا الحديث، وكانوا يرون أن الحديث متى ثبتت صحته - أي ثبت صدوره عن رسول الله، فقد وجب العمل به.

ووجوب العمل عندهم مترتب على الحكم بالصحة، وقد رأيناهم يقسمون الحديث بحسب قوته والعمل به الى متواتر وآحاد. والمتواتر هو ما رواه جماعة يؤمن من تواطئهم على الكذب عن جماعة كذلك الى رسول الله، وهذا يفيد العلم.

وقال قوم إن هذا النوع لم يوجد.

وأما الأحاديث الآحاد فهي غير المتواترة وهي لا تفيد العلم عند أكثر الأصوليين والفقهاء. وإنما يجوز العمل بها عند ترجيح صدقها.

ونختم هذا البحث بتقرير حقيقة في نقد نص الحديث هي أن علماء الأصول قرروا رفض الحديث الذي يتعارض مضمونه مع نص من كتاب الله.

الفهرست

الفقه الاسلامي ـ القضاء والحسبة

د. علي عبد القادر

الفقه الاسلامي

الفقه الاسلامي

١ ـ يمثل الفقه الاسلامي الروح الاسلامية أصدق تمثيل، كما يمثل لنا التفكير الاسلامي وطريق الحياة في الاسلام، ذلك أن الفقه الاسلامي لم يتأثر بمؤثرات أجنبية، بخلاف علم الكلام الذي تأثر بالفلسفة والمنطق واشتملت أبحاثه على مباحث لا تمت الى الاسلام بصلة، والأسس الاسلامية الموجودة فيه في غاية البساطة، أخرجها عن بساطتها ما دخل علم الكلام من أبحاث ما وراء الطبيعة وغيرها. بخلاف الفقه الذي يقوم على القرآن والسنة، وينبع من حياة الناس ومعاملاتهم.

والفقه يشمل الواجبات الدينية والأوامر الالهية التي تقعد حياة المسلم في كل النواحي. فهو يتناول على قدم المساواة ما يتعلق بالعبادات والقواعد السياسية والقانونية التي تمثل جزءاً من القواعد الدينية والأخلاقية، فهو يتناول حياة المسلم كلها دينية أو دنيوية، فلا فرق في الاسلام بين أمور الدين وأمور الدنيا، وقد تطور في الأزمنة المتعاقبة الى بناء كامل لكل العلاقات الانسانية وألبس كل ذلك ثوب الفقه والتشريع. ومن هنا بقيت أهميته حتى الى الوقت الحاضر، من حيث انه يمثل الكفاح بين المحافظين والمجددين، وبين هؤلاء المتمسكين بالقديم وهؤلاء الذين يريدون تطوير الحياة الاسلامية

بما يتفق مع العصر الحاضر، ومن هنا كانت حركات الاصلاح الاسلامي تبتدىء من الفقه، فهو يمثل عند دعاة الاصلاح الاسلام التاريخي، وهم يريدون مراجعة هذا الفقه ليصلوا الى نظام مرن عملي مطابق للحياة العملية في هذه المرحلة التي تطغى فيها المدنية الغربية، وتغزو حياة المسلمين وقوانينهم القديمة التي يمثلها الفقه.

وعلى كل حال فيمكننا أن نقرر أن صورة المجتمع الاسلامي تظهر في الفقه والتشريع الاسلامي، فهو في تطوراته المختلفة وفي استعمالاته وألوانه في البيئات المختلفة، مرآة كبيرة تعكس صورة هذا المجتمع في الأزمنة والأمكنة المختلفة، وفي عصور النهضة والازدهار وفي عصور الركود والانحلال، والباحث الاجتماعي الذي يتتبع هذا المجتمع لابد له من تتبعه في الفقه لأنه طريقة الحياة للمسلم وخلاصة التفكير الاسلامي الأصيل.

ولقد كانت معرفة الشريعة في الأصل قائمة على الكتاب والسنة مستقاة منهما مباشرة، ولكن هذا الاستنباط المباشر من هذين المصدرين أصبح آخر الأمر غير مستطاع لكل أحد، فأخذ المتأخرون يتعرفون الأحكام من الفقه المشتمل على المسائل، ومن هنا جاءت أهمية الكتب الفقهية، وعلى الأخص الكتب التي ترجع الى العصور المتأخرة والتي أصبحت معترفاً بها عند الجمهور، ففيها يجد كل مسلم شريعة الله بشكل إلزامي حسب المذاهب المختلفة بينما أصبح القرآن والحديث لا ينظر فيهما غالباً الا لمجرد الدرس أو معرفة شؤون التهذيب، وليس لكل أحد أن يستنتج منهما أمور الحلال والحرام، وعندما اقتنع الناس بأنه تجب متابعة الخلف للسلف، وأن ما أجمع عليه الأسلاف يجب أن يرتبط به المسلمون، عندئذ أصبح التشريع المحدد لكل حياة المسلمين، فقهاً مقدساً معبراً عن إرادة الله التي لا تبديل فيها.

ولم يكن الفقه في أثناء تطوره معمولاً به على الإطلاق، لأنه لم يكن من عمل الدولة وأعضائها، ولكنه كان على الأكثر من عمل المؤلفين الفقهاء،

وبالرغم من أن جزءاً كبيراً منه من فتوى المجتهدين، فقد بقي مقدساً، من أجل أن المجتهد يعتبر شارعاً في إنشائه للأحكام، وقد انعقد الإجماع على ذلك.

وقد عرف ابن خلدون علم الفقه (بأنه هو معرفة أحكام الله تعالى في أفعال المكلفين بالوجوب والخطر والندب والكراهية والإباحة، وهي مستقاة من الكتاب والسنة وما نصبه الشارع لمعرفتها من الأدلة، فإذا استخرجت الأحكام من الأدلة قيل لها فقه) المقدمة ج ٣ ص ١.

وعرفه صاحب مفتاح السعادة (بأنه علم باحث عن الأحكام الشرعية الفرعية العملية من حيث استنباطه من الأدلة التفصيلية. ومبادئه هي مسائل أصول الفقه وله استمداد من العلوم الشرعية والعربية، وفائدته حصول العمل به على الوجه المشروع. ولما كانت الغاية والغرض من العلوم العملية تحصيل الظن دون اليقين، بناء على أن أقوى الأدلة الكتاب والسنة، وأنه وان كان قطعي الثبوت، لكن أكثره ظني الدلالة فصار محلاً للاجتهاد).

وإطلاق الفقه على هذا النحو إطلاق متأخر، يقول الغزالي (ان الناس تصرفوا في اسم الفقه، فخصوه بعلم الفتاوى والوقوف على دقائقها وعللها، واسم الفقه في العصر الأول كان يطلق على علم الآخرة ومعرفة آفات النفوس) وقد يدل على هذا كتاب الفقه الأكبر لأبي حنيفة الذي هو كتاب خاص بعقيدة الإمام، وبعد هذا عندما انتقل الناس ببحث الحياة العملية خصوا اسم الفقه بهذا النظر والفهم في الحياة العملية.

وأنواع الفقه ـ كما ذكرها الزركشي في قواعده ـ هي:

١ ـ معرفة أحكام الحوادث نصاً واستنباطاً.

٢ ـ معرفة الجمع والفرق.

٣ ـ بناء المسائل بعضها على بعض لاجتماعها في مأخذ واحد، وأحسن كتاب فيه السلسلة للجويني ومختصره.

٤ ـ المطارحات وهي مسائل عويصة يقصد بها تنقيح الأذهان.
٥ ـ المغالطات.
٦ ـ الممتحنات.
٧ ـ الألغاز.
٨ ـ الحيل.
٩ ـ معرفة الأفراد.
١٠ ـ معرفة الضوابط التي تجمع جموعاً. والقواعد التي ترد اليها أصولاً وفروعاً، وهذا أنفعها وأعمها وأكملها وأثمنها، وبه يرتقي الفقه الى الاستعداد بمراتب الاجتهاد، وهو أصول الفقه على الحقيقة.

ومن المسلم به أن الفقه نما وتطور مع الجماعة، واذا كان الفقه مظهراً للارادة الالهية، فهذا لا ينافي أنه في الأجيال المتعاقبة في التاريخ قد مرت به تطورات مختلفة زمانية ومكانية، وليس من بد من دراسة هذه الظواهر وتتبعها تاريخياً لفهم هذه التطورات وتتبعها فكرياً وموضوعياً، وهذا البناء الضخم الذي خططته ارادة الله قد نما وتطور في أحضان الحياة الاجتماعية والحضارة الاسلامية، وعمل الفقهاء بتفكيرهم وصنعهم وجهدهم على توضيح معالمه ومبادئه، ومن أجل هذا وفي ضوئه فإنه لا غنى لمعرفة الفقه الاسلامي من الفهم الصحيح لتاريخ الفقه والحياة التشريعية عند الأمم الاسلامية، وبدون هذه لا تستقيم لنا معرفة الفقه، فلم يكن الفقه قانوناً نزل على أرض إسلامية، وإنما كان على الأكثر إسلاماً نزل على مجتمعات قائمة وأثر في حياتها القانونية.

لقد رسم الله لنا رسوماً ووضع أصولاً، ومهمتنا كصناع وعمال هو البناء حسب هذه الرسوم الالهية بما يتفق مع مجتمعنا الذي نعيش فيه.

٢ ـ لم يكن النظام القانوني عند العرب في عصر النبي نظاماً فطرياً ساذجاً، فقد كان هناك عند أغلب العرب وهم البدو في الصحراء القانون

العرفي الذي لم يكن بوجه عام بسيطاً في قواعده واستعماله. وقد عرفناه بوجه عام من الشعر الجاهلي وقصص القبائل. وكانت القبيلة تعتبر وحدة تاريخية، وهذا هو أساس الاعتراف بالقانون العرفي، الذي ترتبط به القبيلة بقواعد غير مكتوبة، مظهراً من مظاهر روحها، وليس لأحد تغييره الا بإرادة القبيلة، ولا يوجد هناك سلطة شرعية، وتنفيذ هذه العادات هو أمر شخصي، أو بالتحكيم عند حدوث خلاف، ويختار الحكم لمكانته أو من المعروفين بذلك، ويكون حكمه نهائياً وبياناً لوجه الحق في النزاع، وهكذا يصبح سنة أو عادة متبعة.

أما في المدن كمكة والمدينة فقد كان لها قانونٌ متطور، فمكة كانت مركزاً تجارياً له علاقات تجارية وله قانون تجاري في معاملاته مع سوريا البيزنطية والعراق الساساني وباليمن في جنوب الجزيرة، والمدينة كانت بلداً زراعياً تضم جالية من اليهود والمتهودين من العرب، فكانتا بهذا متأثرتين بقوانين شتى فضلاً عن النظام العربي القبلي، فكل هذا كان معمولاً به في هذه المدن مثل نظام المواريث ونظام الأسرة والقصاص والجنايات كما يمكن أن ننسب الى القانون الذي كان سائداً بها القواعد المفصلة التي كانت تطبق على العقود والأشكال المختلفة للشركات واستعمال الوثائق المكتوبة في مكة ومثل المعاملات المالية والزراعية والصناعية بالمدينة. كل هذه العناصر كانت تنمو بالعلاقات التجاية التي كانت تساعد عليها الأشهر الحرم والأسواق الكبرى والرحلات حتى ليمكننا أن نقول ان البلدان العربية كانت محكومة في القرن السادس بعد الميلاد بقانون عربي متشعب الأطراف به عناصر من عادات عربية تعارف عليها العرب، اختلطت بها أنواع من القانون الروماني والساساني واليهودي، تطورت الى درجة من نوع ما، مختلفة اختلافاً ملحوظاً عما كانت عليه الحياة البدوية التي يحياها البدو في الصحراء.

٣ ـ وقد بعث الرسول الى هؤلاء العرب وهم على هذه الحال، فقام

بأعباء الرسالة نحواً من ثلاث عشرة سنة بمكة ونحواً من عشر سنين بالمدينة، وكانت دعوته بمكة مقصورة على الدعوة الدينية وتوحيد الله ونبذ عبادة الأوثان والبعث واليوم الآخر. فكان الوحي القرآني في هذه الفترة دائراً حول هذه الموضوعات، حتى اذا ما هاجر الى المدينة استطاع أن يجمع حوله أمة جديدة، فكان أول عمل له هو تكوين الأمة فأقر بين سكان المدينة وثيقة كبرى، تعتبر في التاريخ أقدم وثيقة لتوحيد أمة دخلت التاريخ لأول مرة، وهي في الوقت نفسه صورة سياسية تربط بين المهاجرين من مكة والأنصار من أهل المدينة واليهود. وفيها يقول (هذا كتاب من محمد النبي بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم، أنهم أمة واحدة من الناس.. وان ذمة الله واحدة يجير عليهم أدناهم.. وان من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متنافر عليهم. وانه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم أو آثم، وانه من خرج آمن ومن قعد آمن بالمدينة الا من ظلم وأثم) (الوثائق السياسية ص ٥ ـ ٧).

وكان أمراً طبيعياً أن يجيء دور التشريع لهذه الأمة الجديدة، وكان لزاماً أن يبدأ وضع دستورها وتشريعها، وهكذا فقد كانت السنين العشر التي مكثها الرسول بالمدينة سنين تشريع وفقه، ولهذا سميت (دار الفقه).

ولم يستصحب الرسول معه الى المدينة قانوناً، فإن العرب أسلموا بينما كانوا يعيشون طبقاً لعاداتهم، ولم يكن لدى الرسول ما يدعو لنقض هذه العوائد دفعة واحدة، بل كان غرضه ولا يزال ادخال الناس في الدين الجديد، وفي ضوء الدين أخذت تتطور العادات وتتغير، حتى تتناسب مع الدين ومبادئه، وكلما اتسعت دائرة التعاليم الجديدة، كلما كانت الحاجة ماسة الى جعل الحياة الاجتماعية، متفقة متسقة معها.

وقد قضى على النظام القبلي، وألغى رباط الدم جانباً وحل محله رباط جديد هو الايمان بالله، وأسس الأمة الجديدة على أساس من الدين يهيمن

عليه الله تعالى، ويمثّله في الأرض رسوله الذي يبلغ أوامره، والله هو المرجع في كل الأمور دينية أو دنيوية، وما دامت هذه الأمور تنظم بالوحي الإلهي، فقد كانت أمور السياسة والقانون مثل العبادات وغيرها، ومن هنا نرى أن الرسول كان مؤسساً لدولة سياسية ذات طبيعة دينية. وكان الاسلام عقيدة وشريعة ونظاماً سياسياً واجتماعياً.

ولم يكن غرض النبي هو ايجاد طريقة جديدة للقانون، ولكن كانت مهمته كنبي هو تعليم الناس ما يفعلون وما لا يفعلون حتى يجدوا جزاءهم عند الله في اليوم الآخر، وهذا ما جعل الاسلام على العموم والفقه على الخصوص نظاماً للواجبات، يتضمن على قدم المساواة الواجبات القانونية والأخلاقية والعبادات.

كل ذلك تحت سلطان الدين وأوامره، فلو سادت الواجبات الدينية والأخلاقية سلوك الانسان وحياته، ولو اتبع كل ذلك عملياً، لما كان هناك مكان للطريقة القانونية بالمعنى الضيق للقانون، كان هو المقصد الأصلي للنبي، ونجد مثال ذلك في القرآن الكريم في نظرية العفو ـ والتنازل عن الحق. ولكن النبي لم يجد بداً من جعل الدين والخلق يهيمنان على القانون والعلاقات الأخرى التي وجدها أمامه.

وهكذا طلب القرآن الكريم الى الناس أن يحكموا بالعدل وأن لا يدلوا بأقوالهم الى الحكام لأكل أموال الناس بالباطل، وان يؤدوا الشهادة ولا يكتموها بقوله تعالى: ﴿واذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل﴾ ﴿وان حكمت فاحكم بينهم بالقسط﴾ ﴿والذين لا يشهدون الزور واذا مروا باللغو مروا كراماً﴾ الى غير ذلك من الآيات كما جاءت التوصية بالوفاء بالعهد، وجاءت التعاليم والقواعد لضمان الوفاء بالعهود تتعلق بشكل العقد الذي طلبت كتابته بقدر الامكان. وقد جاءت بذلك آية البقرة ﴿يا أيها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين الى أجل فاكتبوه﴾ وجاء الأمر بالنهي عن أخذ الربا،

كما جاء النهي عن اللعب بالميسر وغير هذا مما يتميز به التشريع الاسلامي من تنظيم الأعمال القانونية وتأسيسها على القواعد الخلقية التي تجلت في الأذن أو عدم الأذن في أعمال وتصرفات خاصة، أما الأشكال القانونية مثل كون التصرف اذا وجد يكون فاسداً ولا يترتب عليه أثره فلم يظهر في التشريع الاسلامي.

ومن هنا يتبين لنا ما للفكرة الأخلاقية من تأثير عظيم في الشريعة والاتجاه في التقنين الى ناحية الفضيلة. فتحريم الربا مطلقاً، ومنع الغموض في العقود، وكراهة المضاربات انما هو نتيجة لهذا الحساب الأخلاقي، وبهذه الروح جاءت قواعد الحرب والجهاد، فقد كان القتال قبل مجيء الرسول الى المدينة غير مشروع. وقد تغير هذا الموقف بالمدينة واذن للمؤمنين بالقتال، فاستدعى الموقف السياسي الجديد كثيراً من التشريعات، فجاءت على هذا النحو موجهة الى من يجوز قتاله ومن لا يجوز قتاله، وما يجوز في تقسيم الغنائم ومعاملة الأسرى ونحو ذلك، ولم يكن ما سُنَّ من هذه التشريعات الحربية مخالفاً للتقاليد العربية كل المخالفة، وانما كان الجديد منها تحديدها وتنظيمها وتلطيف حدتها، بعد أن كانت تابعة للأغراض الشخصية التي لا ضابط لها.

ولم يعترف الاسلام في نظامه الجديد الا بالأسرة رباطاً للدم، وقد جرى بالنسبة لعلاقات الأسرة داخل الأمة على أساس نظام الأسرة عند العرب في الجملة، وهناك اصلاحات وتعديلات أدخلها، كما كانت هناك ثغرات تحتاج الى الاكمال فأكملها.

وعلى الضد من ذلك شرح القرآن في الارث المتصل بالأسرة تشريعاً مخالفاً لما كان عليه العرب في الجاهلية، وكان هذا على جانب كبير من الأهمية، بعث على هذا القصد الى أن يلائم هذا التشريع في الميراث روح الدين التي تعتمد على العدالة والخلق، ففي النظام العربي القديم نجد النساء

على العموم لسن أهلا للإرث، بل كنّ في بعض الأحيان جزءاً من التركة، يرثهن أقرباء المتوفى، فجاء الاسلام ونظم الارث في مصلحة المرأة وأثبت لها حقوقها. وعلى العموم فقد خضعت مسائل التقنين العائلي أيضاً لهذه المعاني الأخلاقية التي تدور حول العطف على النساء والضعفاء واليتامى والارقاء، وما يجوز وما ينبغي في معاملتهم وما لا يجوز.

ومما يلاحظ في التشريع، ان الأوضاع الخاصة التي تكسب الفعل المأذون فيه صفته القانونية لم تذكر في القرآن، بل ترك ذلك ليفهم من تلقاء نفسه غالباً، كالزواج والطلاق الصحيحين مثلاً. وكذلك لم يجر ذكر لهذه الأوضاع بالنسبة للأفعال المنهي عن موجبها كالضمان، كما عدل عن الصيغ القانونية مثل اذا وقع كذا.. حصل كذا، التي تربط بعمل الشيء أثرا خاصاً، فقد نجدها معدومة تقريباً، وقد يوجد ذلك في دائرة العقوبات واضحاً.

وبالرغم من أن هذه العقوبات صيغ التعبير عنها صيغة قانونية، فإن ذلك لم يخرجها في الواقع عن كونها صدرت عن مبادىء أخلاقية، فكان المعنى الأخلاقي ماثلاً فيها على الحقيقة دون معنى العقوبة، ومن ثم كان النهي فيها هو الأهم المعتبر، وكون العقاب كأثر قانوني مترتبا على الجريمة مما لا يمكن انكاره. وقد وجد بجانب هذا طريقة أخرى معتبرة تقوم على تقنين علاقة الأمة بالمجرم، فقد جاء النهي عن السرقة مقروناً بتحديد العقوبة منها. وعلى عكس هذه الطريقة، حرمت الخمر والميسر والربا، ولم يحدد لها عقاب، وقد قنن الشارع القصاص والدية والسرقة والزنا والقذف ونظم السير في هاتين الدعويين. وهنا نسأل عن السبب في اختصاص هذه الأشياء وحدها بالتقنين، وأهم الأسباب في نظرنا هو عدم الرضا عما كان عليه العمل حينذاك والمقصد الى رفعه، والعمل على صيانة المرأة وحماية الضعيف وتلطيف حدة الأخذ بالثأر.

وتتبين الطبيعة الدينية لهذه العقوبات من امكان الافلات منها عند العفو عن العقوبة من جهة، ومن ملاحظة تأثر التوبة، ومن قصر استعمال الحد في وضع ضيق، وتحديد الميعاد الذي تذهب بعده قوة الجريمة والحق المترتب عليها، ومن تصعيب الاشهاد من جهة أخرى. كما أن متابعة أولي الأمر فيها للمجرم تبدو ضعيفة.

وهذه الجرائم التي وضع لها عقاب الحد، قد صرح بتحريمها القرآن وانذر فيها بالعقاب وأصبحت جرائم دينية، والمخالفة الحقيقية لها للدين، جعلت المسؤولية منها في اليوم الآخر، ما عدا الردة. وعلى الضد من هذا جاءت العقوبات الأخرى المتعلقة بالجنايات مما دخل الشريعة من العادات العربية القديمة التي تتفق مع الأمور المدنية، في أنها اعادة وتعويض عن الظلم بازالة معنى الجريمة ومحوها والفصل الواسع بين قانون العقوبات وبين القانون المدني على ما هو معروف في الشرائع الحديثة يوافق في الشريعة الاسلامية الفرق بين حق الله، وحق الناس تقريباً، ويدخل الأول الحدود وفي الثاني الضمان في الجنايات وغيرها.

ومن مظاهر التشريع الديني في القرآن، ما جاء نقضاً لعادات العرب، ومغيراً لتقاليدهم المألوفة في المآكل والمشرب. يقول الله تعالى ﴿ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام﴾﴿وقالوا هذه انعام وحرث حجر لا يطعمها الا من نشاء بزعمهم، وانعام حرمت ظهورها وانعام لا يذكرون اسم الله عليها﴾ ﴿وقالوا ما في بطون هذه الأنعام خالصة لذكورنا ومحرّم على أزواجنا وان يكن ميتة فهم فيه شركاء﴾ الى آخر هذه الآيات التي لم يرتضها المشرع من العادات غير المعقولة.

وجملة القول أن التشريع في القرآن قام على أسس دينية أخلاقية قانونية، تساوت فيها الأمور القانونية مع مسائل الدين والأخلاق من غير أن تكون هناك حدود تفصل بين ذلك.

وآيات الأحكام القانونية هي نحـو من ثمـانين آيـة، نزلت عـلى النبي حسب الظروف والوقائع وجـاء القرآن بـالمبادىء العـامة والحلول الـواسعة المفتوحة التي ترك للأجيال بعد ذلك تفسيرها والاستنباط منها.

ولم يكن القـرآن وثيقة قـانونيـة بالمعنى العـام لتنفيذ عـلاقـات النـاس بعضهم ببعض، ولكنه كان وثيقة إلهية للعلاقة بين العبد وربه. مقرراً أن الله هو المشرع الأعلى، واستقرت هذه الفكرة عند المسلمين في تشريعهم بعد ذلك في حياتهم.

وقد كان الرسول ينتظر الوحي، فإذا لم يوح اليه في حكم الوقائع عمل برأيه واجتهاده، وذكر العلماء أن اجتهاده ﷺ بمنزلة الوحي الثابت لأنه لا يقر على الخطأ، وقد أخطأ في أسرى بدر فنزل العتاب وأخطأ في الأذن للمنافقين فنزل قوله تعالى ﴿عفا الله عنك لِمَ أذنت لهم﴾.

وكان الرسول يحكم بين الناس في المنازعات حسب الطريقـة العربيـة الأولى وهي « التحكيم » التي كانت مستعملة قبل الاسلام، لقول الله تعالى ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم﴾ ويقول تعالى ﴿فـإن جاءوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم، وان تعرض عنهم فلن يضروك، وان حكمت فاحكم بينهم بالقسط﴾ ويقول تعالى ﴿فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق﴾ وهكذا كان يقضي النبي « حكماً » بين الناس كما يصرح بهذا القرآن الكريم، ثم تطوّر الى القضاء حيث يقـول ﴿ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت﴾ وكان قضاؤه حكماً مؤيداً بمركزه كنبي وبسلطانه السياسي والحربي، وتصبح أحكامه سنة وقاعدة لما يستجـد وما يجب أن يتبع.

والنبي في كل هذا شارع للقانون من حيث تبليغه عن الله ومن حيث اقراره على رأيه واجتهاده، وان كان المنشيء المثبت للأحكام في الحقيقة هو الله، فالبيان والتشريع أصلاً من الله وتبعاً من الـرسول من حيث الاظهـار

والادراك، ولا تفاوت في ذلك من حيث وجوب العمل بكل ذلك، الأمر الذي جعل للفقه الاسلامي صيغته الالهية الدينية المقدسة.

ولقد شرعت في أيام الرسول في مكة والمدينة العبادات الاسلامية وهي الصلاة والزكاة والصوم والحج.

أما الصلاة فقد شرعت أول الأمر بمكة مرتين مرة بالغداة ومرة بالعشي كما جاء في الآيات المكية ثم صارت خمساً واستقر الأمر على ذلك أخذاً من حديث الاسراء.

وجاءت الزكاة مقرونة بالصلاة بمعنى مطلق الاحسان، ولم تكن الحاجة داعية اليها في مكة، فكان المسلمون يزكون ايثاراً واحساناً، ثم لما تغير الحال في المدينة وتأسست الأمة كان لابد لها من نفقات يسدد بها ما تتطلبه مصالحها، فأخذت الزكاة تدريجياً تساعد على بيت مال المسلمين، ثم هذه القبائل التي انضمت الى الاسلام، فقد كانت بينهم وبين الرسول معاهدات يدفعون زكاة بمقتضاها، وامتنع بعضهم عن أدائها بعد وفاة الرسول لأنها بوفاته أصبحت غير قائمة، ولكن أبا بكر خليفة الرسول صمم على أدائها وقاتلهم من أجل ذلك. وقد أمر الله بالزكاة وفرضها على كل مسلم. ووضع الرسول في أحاديثه تفصيلات محددة مضبوطة لها.

وقد شرع الله الصوم في المدينة السنة الثانية من الهجرة، وصام المسلمون أول الأمر يوم عاشوراء، ثم نسخ صومه بصيام شهر رمضان واختار الله هذا الشهر لأنه أنزل فيه القرآن كما يقول الله تعالى ﴿شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ وجاء القرآن محدداً مبدأ الصوم ونهايته. وقد شرعت أنواع أخرى من الصوم كصوم الكفارة عن الافطار والكفارة عن اليمين وفي الحج مما تناوله القرآن الكريم.

وفي المدينة كذلك شرع الله الحج والعمرة، فجاء القرآن أولاً بفرض الحج ويقول الله تعالى ﴿ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً﴾ ثم جاء محذراً المسلمين من أمور الوثنية مذكراً بأن ابراهيم بنى الكعبة وطهر البيت وأنه دعا الناس الى الحج. يقول تعالى ﴿واذ بوأنا لابراهيم مكان البيت ان لا تشرك بي شيئاً وطهر بيتي للطائفين والقائمين والركع والسجود واذن في الناس بالحج يأتوك رجالاً وعلى كل ضامر يأتين من كل فج عميق ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله في أيام معلومات على ما رزقهم من بهيمة الانعام، فكلوا منها واطعموا البائس الفقير. ثم ليقضوا تفثهم وليوفوا نذورهم وليطوفوا بالبيت العتيق﴾. ولكن مدة طويلة مضت قبل أن يكون المسلمون في حالة يستطيعون فيها تأدية الحج. وفي السنة الثالثة صدهم المشركون عن الحج، وفي السنة السابعة اعتمر المسلمون بمكة ثم رجعوا الى المدينة، وفي السنة الثامنة فتحت مكة وحجّ المسلمون اليها في السنة الثامنة والتاسعة، ولم يحج الرسول معهم في المرتين، ولكنه أناب عنه في السنة التاسعة علي بن أبي طالب، وأمره أن يتلو عليهم سورة براءة ومن هنا سميت هذه السنة سنة البراءة ومن هذه السورة يقول تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا﴾.

وفي السنة العاشرة حج الرسول ﷺ، وهي سنة الوداع وبهذا تم جعل الحج عيداً للمسلمين خاصة، وعمل المسلمون في حجهم مثل ما رأوا النبي يفعل، وهكذا أصبح الحج ركناً من أركان الاسلام على كل مسلم ومسلمة.

٤ ـ كانت هذه الأجيال الثلاثة بعد وفاة الرسول أو بعبارة أخرى القرن الهجري الأول أهم عصر في تاريخ الفقه الاسلامي بالرغم من غموضه وندرة الأدلة المعاصرة. ففي هذا القرن تشكلت ملامح الفقه، وأبدع المجتمع الاسلامي قواعده الفقهية.

وقد توفي رسول الله تاركاً وراءه أصحابه الذين عاشروه في حياته

وشاهدوا أفعاله بأعينهم، وسمعوا أقواله، وكانوا يسألونه فيجيبهم ويستفتونه في الوقائع فيفتيهم، ويتحاكمون اليه فيحكم بينهم، ولم يترك لهم بطبيعة الحال فقهاً مدوناً، وكل ما هناك انه ترك لهم جملة من الأصول والقواعد والتشريعات الجزئية مبثوثة في القرآن أو في أقواله وأفعاله.

والخلفاء الراشدون قد خلفوا الرسول في الإمامة وقيادة الأمة، ولم يخلفوه بالطبع في النبوة، ولم تكن فكرة وراثة النبوة موجودة الا عند الشيعة التي كانت ترى انتقال نور النبوة الى أولاد النبي من بعده، وان لم يقولوا بوراثة النبوة مباشرة، وكان من الممكن أن يوصل مثل هذا الاعتقاد الى تطورات أخرى في الفقه، ولكن هذه النظرية بقيت في اتجاهها الاعتقادي الروحي، أما بالنسبة للفقه فلا يوجد بين فقه السنة وفقه الشيعة اختلاف يستحق الاهتمام، فقد سارت تعاليمهما الفقهية على وجه التقريب في طريق واحد.

ولا يمكن أن يتصور أن الخلفاء في أحكامهم كانوا على تصور بأنهم يقضون بالفقه، لأنه لم يكن له وجود بعد، وكل ما هناك أنهم كانوا يراعون تعاليم القرآن الكريم وأقوال النبي كما يراعون في المسائل الجديدة هذه الروح، ولكن الغالب أنهم كانوا يحكمون برأيهم، وبالعرف القائم كما كان يفعل النبي وبعادات البلاد المفتوحة، ويقبلون من غير تفكير طويل الأمور الغريبة عنهم، ما دام لا يوجد ضدها اعتراض ديني أو خلقي، أو واقعة حصلت، فأمر الفقه كما يرى كان موضوعاً جانباً، وبقاء هذه الحالة التي لم يكن فيها فقه ملحوظ يرجع اليه، كان يمكن أن يؤدي الى قانون متأثر بالدين في بعض الجهات، ولكنه في العموم كان يوصل الى قانون عملي ناشىء عن الحياة العملية وقائم على ما يتطلبه العمل.

وكان هذا كله يكفيهم في شؤونهم لو أن العرب بقوا في جزيرتهم، ولكن سرعان ما تغيرت الحال، فقد اتسعت رقعة الاسلام فجأة وامتد سلطانه

واخضع أمماً مختلفة ذات عادات وتقاليد مختلفة لما كان عند العرب، وحدثت مسائل جديدة كثيرة من جراء اتصال المسلمين بالبلاد المفتوحة ومن جراء الحروب المتوالية، كما لاقى المسلمون أموراً لم يكن لهم بها عهد في حياتهم فلزم الأمر الى تنظيم هذا كله وتقعيده سواء في ذلك أمور الدين أو أمور الدنيا، فمبدأ الفقه يتطور ويخطو خطواته الأولى بعد وفاة الرسول في هذا القرن الأول. وعلى العموم فإن العلاقات كلها بعد وفاة الرسول سواء في ذلك علاقات البلاد العربية أو البلاد المفتوحة، أصبحت خاضعة للتنظيم والتقنين. فهؤلاء العرب المحاربون المنتشرون في أقاصي البلاد، وعلى الأخص هؤلاء الذين لم يصدروا عن المدينة، هذه البلدة التي كانت متأثرة بالدين - لم يكونوا قد عرفوا وتعلموا فروع الدين وأشكال الأعمال الدينية وغيرها، فكانت الحاجة ماسة الى تعليمهم وارشادهم بشكل جازم فيما لم يعرفوه وحل المسائل الناشئة، وكان الأمر كذلك فيما يتعلق بوضع قواعد لحقوق المحاربين وأنظمة الشعوب التي دخلت الاسلام، لحقوقهم السياسية وتدبير أمورهم المختلفة، وهكذا بناء على هذه الحاجات والضرورات فتح المسلمون باب التفكير في أمور الناس، وأخذت تقنن في ضوء الدين إدارة هذه البلاد، وسار الفقه والادارة معاً في طريق هذا التقنين الاداري والفقهي.

ويجب أن يلاحظ من أول الأمر أن العرب كانوا يتمسكون بتقاليدهم القديمة وتقاليد آبائهم ويجدون في البعد عنها ما قد يضر بهم، وهذه السنة القديمة قد عاقت الابتداع والتجربة عندهم وسموا كل جديد بدعة يجب البعد عنها. وقد وجد الاسلام نفسه مخالفة ومكافحة من العرب لأنه كان مخالفة لسنة آبائهم وفي القرآن الكريم ما يوضح هذه الفكرة. يقول الله تعالى ﴿أصلاتك تأمرنا أن نترك ما يعبد أباؤنا﴾ ويقول ﴿لقد كنتم أنتم وآباؤكم في ضلال مبين﴾ ويقول ﴿انا وجدنا آباءنا على أمة وانا على آثارهم

مقتدون﴾. وفكرة السنة العربية القديمة كانت تلقى معالجة قوية من النبي والخلفاء من بعده، وعلى الأخص إزاء هؤلاء الأعراب الذين صدروا عن الصحراء، واقتضى ذلك ارشادهم وتثقيفهم فيما يجب وما ينبغي وما لا يجوز.

وفكرة السنة العربية وجدت صداها في الفقه الاسلامي، وبدأت أولاً سياسة إدارية فما سنّه أبو بكر وعمر كان يجب اتباعه عندهم، ومخالفة عثمان الخليفة الثالث لسنة أبي بكر وعمر أدت الى قتله لمخالفته لسياسة اسلافه وللقرآن، ولم تتشخص بعد سنة النبي ﷺ كقاعدة ايجابية ومصدر فقهي، وانما ظهرت بعد ذلك متمشية مع هذه الجذور العربية الأولى.

وقد كان أبرز الخلفاء الخليفة عمر بن الخطاب، الذي حصلت في عهده الفتوحات الاسلامية وتكونت الدولة الاسلامية وظهرت النظم الاسلامية التي عرفت أخيراً، فوضع الديوان لأرباب الأعطيات، ومصر الأمصار التي يصدر عنها المجاهدون، ونظم الحكم في البلاد المفتوحة، كما نظم الشؤون المالية للدولة الاسلامية، التي كانت أديرت بأيد رومانية وفارسية في وضع اسلامي جديد، وكل هذه التشريعات الجديدة على جانب من الأهمية في التشريع الاسلامي.

وكانت المدينة دار الهجرة أو دار الاسلام، واليها يهرع المهاجرون الذين يجاهدون في سبيل الله، ثم يوجهون الى مواطن الجهاد، وكان ديوان الاحصاء مقصوراً على هؤلاء المجاهدين دون غيرهم، فدون الدواوين وبعد أن كانت تقوم على التسوية أقامها على التفضيل فكتب الناس على قبائلهم وفرض لهم العطاء (ما من أحد الا وله في هذا المال، وما أنا فيه الا أحدهم ولكنا على منازلنا من كتاب الله، وقسمنا من رسول الله، والرجل وبلاؤه في الاسلام، والرجل وقدمه في الاسلام، والرجل وغناؤه في الاسلام والرجل وحاجته). وهكذا وضع عمر الديوان على مثال ديوان الروم والفرس، والأمراء الفاتحون كانوا هم وخلفاؤهم الحكام الأول على الأقاليم

المفتوحة فكان الأمير هو الامام على الصلاة كما هو الامام على الحرب، وكان هو الذي يقضي بين الناس، وعلى هذا الأساس سارت الأمور الداخلية وسادت وسارت أمور التشريع والفتوى على نحو ما.

أما أهل البلاد الخاضعة، فقد كانوا الجانب المالي للأمة بما يدفعونه من ضريبة لتدبير عيش هؤلاء الفاتحين، ولم تتدخل الدولة في شؤونهم الداخلية، وانما ترك ذلك الى البطريق في البلاد الرومية والى الدهقان في البلاد الفارسية.

وكان الأساس في نظام الضريبة على مثل هؤلاء هو نظام الغنيمة العربي، الذي عدله القرآن الكريم، فأمّا البلاد التي فتحت صلحاً، بناء على عهد مع المغلوبين، أو تسليم منهم، فإن لأهلها الحرية التامة في أنفسهم وفيما يملكون ويدفعون في سبيل حمايتهم ضريبة يصالحون عليها، أما البلاد التي فتحت عنوة فتضيع على أهلها حريتهم، ويصبحون ومالهم غنيمة للمسلمين، يذهب لله (بيت المال) الخمس وتقسم الأربعة أخماس الباقية على من حضر القتال من المسلمين، من غير تفريق بين الأرضين وغيرها، وعلى هذا كان العمل في زمن الرسول وأبي بكر من بعده، يقول الله تعالى ﴿واعلموا انما غنمتم من شيء فإن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل﴾ ويقول الله تعالى ﴿وما افاء الله على رسوله منهم فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب ولكن الله يسلط رسله على من يشاء﴾ وهكذا حصل التفريق بين الغنيمة والفيء.

فلما فتحت الفتوحات الكبيرة في زمن عمر، سأله الصحابة قسمة ما فتح عنوة بين الفاتحين، لكن هذا التقسيم ليس من الممكن تنفيذه على هذا الوجه ولا يمكن أن يستولي العرب على هذا العالم الواسع، اذا لم يريدوا أن يصبح صحراء جرداء، ثم هذه الثغور والمدن كالشام ومصر والجزيرة والكوفة لابد لها من رجال يلزمونها وان تشحن بالجيوش وادرار العطايا

عليهم فمن أين يعطى هؤلاء اذا قسمت الأرضون وأهلها. كما أنه يجب التفكير في المستقبل فإذا قسمت على من حضر لم يبق لمن بعدهم شيء، ولم يبق بعد ما يفتح من الأرض مما فيه كبير نيل. فمن هذا كله رأى عمر رأياً، وهو ترك الأرضين والأنهار لأهلها وعمالها، على أن يوضع عليهم ما يحتمونه من خراج تكون منه أعطيات المسلمين، فشاور في هذا الرأي الصحابة وانتهى الأمر بأخذهم برأي عمر، وهذا « الخراج » يبقى على ملاك هذه الأرض بصورة دائمة فيدفعونه حتى ولو أسلموا.

وهذا التفريق الجديد بين الغنيمة والفيء الذي رآه عمر، وهو جعل الغنيمة التي تقسم بين من حضر من المحاربين في غير الأرضين، وجعل الأرضين فيئاً لا يقسم، وانما يذهب لبيت المال، يصرف على مصالح الدولة، كان تشريعاً جديداً دعت اليه الحالة العملية، وقد حاول الفقهاء بعد ذلك تبرير عمل عمر، ورده الى القرآن، وذلك مثل ما رواه أبو يوسف (ان عمر قال: وجدت حجة في تركه وان لا أقسمه، قول الله تعالى ﴿للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلاً من الله ورضواناً﴾ فتلا عليهم حتى بلغ الى قوله تعالى ﴿والذين جاءوا من بعدهم﴾ قال فكيف أقسمه لكم وأدع من يأتي بغير قسم، فأجمع على تركه وجمع خراجه، واقراره في أيدي أهله، ووضع الخراج على أيديهم والجزية على رؤوسهم.

وعلى العموم فإن هذا النظام المالي الموضوع في البلاد المفتوحة، لم يكن مخالفاً في الشكل للنظام القديم الذي كان موجوداً بها، فقد وجد العرب في أول أمرهم بهذه البلاد شكلاً معيناً وهو الروماني والفارسي، فتركوه على نظامه القديم، ولم يطرأ تغيير كبير الا من ناحية استبدال حكم بحكم. والنظرية الاسلامية لنظام الضرائب على الأساس الفقهي الاسلامي، لم يعمل بها الا في القرن الثاني الهجري، ونظراً لأنه لم يكن قد وجد بعد هذا

النظام الفقهي الاسلامي، كان من الضروري العمل بالنظم الموجودة التي تطورت الى نظام عربي، وقد كان هذا النظام العربي المتطور من النظام الروماني والفارسي، المثل الذي اقتفي أثره فيما بعد، كما تدل على ذلك المصادر التاريخية.

وكما نظم عمر الشؤون المالية للدولة الاسلامية، فقد نظم كثيراً من الشؤون المدنية والدينية وذلك كحد الخمر وحد الرجم ومسألة الطلاق الثلاث، والنهي عن المتعة والتاريخ بالهجرة، وكان عمر يتوخى في هذه التشريعات مواجهة الحياة العملية والنظر لجانب المصلحة والمرونة في الرأي.

وتدل الأدلة على أن الخلفاء ساروا على طريقة التحكيم كما كان ذلك في عصر النبي، وان لم يكونوا في مستوى النبي، باعتبارهم المحكمين الأول، حيث كان بعض الناس يلجأ الى محكمين من قرابة الرسول من قريش. وكانوا يباشرون القضاء بين الناس بأنفسهم، ولم يكن لديهم قضاة ولم يثبت أنهم وُلّوا قضاء في البلدان، بل كانوا يولون عمالاً حكاماً، وهم كانوا يتولون القضاء تبعاً لوظائفهم.

وتنسب لعمر الوثيقة القضائية التي تسمى عند الناس « سياسة القضاء » وقد تلقى العلماء هذه الوثيقة بالقبول والصحة، وهي الرسالة التي أرسلها الى أبي موسى الأشعري واليه بالبصرة وفيها يقول (الفهم الفهم فيما يتلجلج في صدرك ويشكل عليك ما لم ينزل في الكتاب ولم تجرِ به السنة، واعرف الأشباه والنظائر، ثم قس الأمور بعضها ببعض فانظر أقربها الى الله وأشبهها بالحق فاتبعه واعمد اليه . . .) الخ.

وقد شك فيها بعض العلماء كابن حزم، وأنكر بعضهم نسبتها اليه من ناحية ما تحويه من اصطلاحات فقهية لم تكن قد ظهرت بعد في عهد عمر ولكنها كانت وليدة عصر متأخر.

ولم يكن الصحابة جميعاً على علم وفقه، وإنما كان ذلك خاصاً بطبقة منهم، وهم القراء. يقول ابن خلدون (ثم ان الصحابة كلهم لم يكونوا أهل فتيا، ولا كان يؤخذ عن جميعهم وانما كان ذلك للحاملين للقرآن، العارفين بناسخه ومنسوخه ومتشابهه ومحكمه، وسائر دلالاته مما تلقوه من النبي وممن سمعه منه من عليتهم، وكانوا يسمعون لذلك القراء أي الذين يقرؤون الكتاب لأن العرب كانوا أمة أمية، فاختص من كان منهم قارئاً للكتاب بهذا الاسم لغرابته يومئذ، وبقي الأمر كذلك صدر الملة، ثم عظمت الأمصار وذهبت الأمية من العرب بممارسة الكتاب وتمكن الاستنباط وكمل الفقه وأصبح صناعة وعلماً، فبدلوا باسم الفقهاء والعلماء من القراء».

وقد اختلف الصحابة في آرائهم تبعاً لاجتهادهم وما غلب على ظنونهم من المصلحة، وما عرف باجماع الصحابة ليس المراد منهم الا قول أغلبهم، يقول أبو هريرة: ان المهاجرين كان يشغلهم الصفق في الأسواق، وان الأنصار كان يشغلهم القيام على نخلهم، وكنت امرأ مسكيناً أصحب الرسول على ملء بطني، فكان الرسول يسأل عن المسألة ويحكم بالحكم ويأمر بالشيء، ويفعل الشيء، فيعيه من حضره، ويغيب عمن غاب عنه. فلما مات الرسول تفرق الصحابة في البلاد، فكانت تعرض القضية في المدينة أو في غيرها، فإن كان عند الصحابة الحاضرين أثر حكم به، والا اجتهد أمير تلك البلد، وقد يكون في المسألة حكم عن النبي موجود عند صاحب آخر في بلد آخر، وأمثلة ذلك كثيرة، فقد كان علم التميم عند عماد وغيره وجهله عمر وابن مسعود، وكان حكم المسح عند علي وحذيفة وجهلته عائشة وابن عمر، وكان حكم الاستئذان عند أبي موسى وجهله عمر، وكان حكم الجد عند المغيرة ومحمد بن مسلمة وجهله أبو بكر وعمر، وكان حكم أخذ الجزية من المجوس عند عبد الرحمن بن عوف وجهله عمر وأبو عبيدة وجمهور الصحابة الى غير ذلك من الأمثلة.

ويمكن أن نتبين من هذا أثر انتشار الصحابة في الأمصار واختلافهم في الأحكام والآراء، وان كثيراً من هذا لم يكن يصدر عن المركز الرئيسي وحده (المدينة) كما هو المفروض، بل على العكس من ذلك كانت تصدر الآراء من الأقاليم والأمصار في كثير من الأحوال الى المدينة من الخارج، الأمر الذي يدل على أن تشكيل الحياة الاسلامية لم يكن صادراً من مصدر رئيسي، ولكنه كان أثراً لتطور أقليمي كذلك متأثر بالعادات الأخرى لهذه الأمصار والآراء المختلفة لهؤلاء الأصحاب المهاجرين اليها.

والحقيقة أنه لا يمكن أن نفرض ان الحياة الاسلامية في نواحيها المختلفة كانت قد وضعت كلها من أول الأمر على نهج واحد كامل ولجميع المسلمين، فقد يكون هذا ممكناً في محيط (المدينة) حيث كان الاتصال بالدين والسنن ممكناً، الأمر الذي كان جد بعيد عن الشعوب الاسلامية في أطراف الأرض، ومن أجل هذا نرى أنه في هذا العصر لم تتكون بعد قاعدة عامة تؤخذ وتحمل، وكل ما هناك أنه قد بدأ فعلاً تطور جديد، أخذت تتأسس فيه القواعد الدينية والاجتماعية ويتفق الناس عليها.

٥ ـ وفي منتصف القرن الهجري الأول بعد عصر الخلفاء الراشدين اعتلى الأمويون الخلافة وامتد حكمهم الى أوائل القرن الثاني، ولم يكن الأمويون بطبيعة الحال أعداء للاسلام، وكل ما هناك أنهم لم يكونوا مثل سلفهم الصالح في اتباع مبادىء الدين بحرص ودقة، ولم يعيروا اهتماماً للأمور المتعلقة بالدين مثل اهتمامهم بأمور الدولة، وأصدق تعبير عن هؤلاء الأمويين أنهم كانوا ملوكاً أكثر منهم خلفاء دينيين، وقد تأثر المؤرخون في حكمهم عليهم وما كتب عنهم باتجاه العباسيين نحوهم واتجاه الأتقياء من الصحابة والأتقياء الذين لم يرضوا عنهم، وعلى العكس من ذلك كانوا هم المسؤولين عن تطور كثير من ملامح الفقه الاسلامي التي كانت في وضع بسيط، وكان اهتمامهم في الحقيقة موجهاً الى إدارة البلاد الاسلامية وتنظيم

ما كان موجوداً من فوضى الحياة العربية، وما كان عليه البدو من نظم فردية قبلية، وبالمثل الادارية الأموية وبالمثل الدينية أوجدوا اطاراً للمجتمع العربي المسلم، الذي امتد الى البلاد الأخرى المفتوحة، وكان العهد الأموي يمثل فترة الاكمال - بعد فترة الخلفاء الراشدين - للاتجاه لسلوك الجماعة الاسلامية الذي كان في عصر النبي، وطبيعة المجتمع النبوي، وهذا هو الأساس الأول الذي يجب ملاحظته في قيام الفقه والتشريع الاسلامي، حيث تعاونت الإدارة الأموية والمثل الاسلامية في خلق نظام تشريعي للمجتمع الاسلامي.

وقد أخذ الخلفاء الأمويون وولاتهم الخطوة الأولى في تعيين القضاة، الأمر الذي دعت اليه حالة المجتمع الجديد وادارته، ولم يعد التحكيم كافياً فاستبدلوا الحاكم بالقاضي وكان القاضي نائباً للحاكم الذي كانت له السلطة الكاملة على الأقليم ادارياً وقضائياً وتشريعياً من غير فصل بينها، فأناب الوالي القاضي في السلطة القضائية، واحتفظ لنفسه بالرأي الأخير، وكان هؤلاء الحكام الإداريون والقضاة هم «المشرعون الأول في الاسلام»، وبالادارة وأحكام هؤلاء القضاة وضعوا الأسس للفقه الذي جاء بعد ذلك. وكانوا يحكمون برأيهم القائم على العادات العملية القائمة مع مراعاة النصوص القرآنية وروح القواعد الاسلامية مما يجدونه مناسباً. وكانت هذه العادات هي عادات البلاد التي يقضون بها أو عادات بلدهم التي حملوها، مما أدى الى اختلاف الأحكام في بعض الأحيان، وانه ولو أن الموضوعات الفقهية لم تصبح اسلامية بعد، فإن مركز القاضي الاسلامي كان متفقاً مع الادارة الأموية. في «تسليم» العادات القديمة وجعلها متفقة مع مبادىء الاسلام، والذي يظهر من تطورات الفقه، أن الدور الذي قام به القضاة الأول في وضع حجر الأساس للفقه الاسلامي - لم يتميز في أصولة النظرية عن الأصول التي سادت أخيراً، وفي حدود القرن الأول أصبح تعيين القضاة من المتخصصين ومن هؤلاء الأشخاص المهتمين بالموضوعات التي

يعنون بها في ابداء رأيهم أو في مجال المناقشة وفي قدرتهم على معرفة مدى موافقة العادات للقرآن أو القواعد الدينية بوجه عام، وكانوا من هؤلاء الاتقياء الذين كانوا يحرصون على تنظيم الحياة الاسلامية، وهكذا حملوا الفقه والتشريع الأفكار الدينية والأخلاقية، وأخضعوا ذلك للدين، وقد حققوا بعملهم هذا، ما حققه الرسول بالقرآن في المجتمع الاسلامي الأول بالمدينة، وكان من نتيجة هذا أن العمل الاداري في أواخر العصر الأموي انتقل الى الفقه، وترجمت المبادىء المثالية الى العمل الواقعي، وهكذا تطور الفقه بجهد هؤلاء الأتقياء ووراءهم الولاة والقضاة، تعبيراً عن المثل الدينية، وترجمت هذه الأعمال الادارية للأمويين وأدخل كل ذلك في الفقه.

ولم يكن للفقيه المتخصص أكثر من ابداء الرأي فيما يوجه اليه من الأسئلة في مثل العبادات وأحياناً في المسائل الدينية مثل الزواج والطلاق. وهؤلاء الأتقياء المتخصصون كانت لهم صفة شخصية. ولم يكونوا بوجه عام محترفين، ولما كثر عددهم تطوروا الى ما عرف «بالمدارس القديمة» ولم يرد بهذا الاسم انهم كانوا مدارس منتظمة، أو مبادىء محددة أو تعاليم لكل مدرسة، وليس لهم صفة رسمية أو كيان خاص أو وجود لجماعة فقهية.

ولقد كان للصحابة آثارهم الخاصة في البلاد التي استوطنوها أو نزلوا بها، بما كان لهم فيها من أصحاب التفوا حولهم وأخذوا عنهم فتكونت هذه المدارس القديمة في هذا الوقت تبعاً لشخصيات الصحابة من هؤلاء الفقهاء التابعين، وكان في كل بلد امام منهم، مثل سعيد بن المسيب بالمدينة وعطاء ابن رباح بمكة وابراهيم النخعي بالكوفة والحسن البصري بالبصرة ومكحول بالشام وطاووس باليمن، وحصل الاختلاف بين هذه المدارس تبعاً لتطور العمل القائم في كل بلد، نظراً لصعوبة الاتصال بين هذه المراكز الجغرافية والعمل بها. وأهم هذه المدارس هي مدرسة المدينة ومدرسة الكوفة، وبعبارة أخرى مدرسة الحجاز ومدرسة العراق.

وكانت المدينة عاصمة الدولة في عصر النبي والخلفاء، وبعد أن فقدت مكانتها السياسية بانتقال الخلافة الى الشام والعراق، بقيت لها قيمتها الأدبية من حيث انها دار الهجرة والبلد الذي نزل فيه التشريع، والبلد الذي نزل فيه القرآن، وتكونت فيه السنن الأولى للنبي وللصحابة، فأصبحت في هذا العصر مأوى الأتقياء الفقهاء، الذين اعتبروا أنفسهم حماة الدين الذين يسيرون عل طريقه ومنهاج لا ينفصل عنه.

وأصل مذهبهم يرجع الى عمر بن الخطاب وزيد بن ثابت وعبد الله بن عمر، يقول ابن القيم (الدين والفقه انتشر في الأمة عن أصحاب ابن مسعود وأصحاب زيد بن ثابت وعبد الله بن عمر وأصحاب عبد الله بن عباس، فأما أهل المدينة فعلمهم عن أصحاب زيد وعبد الله بن عمر، وأما أهل مكة فعلمهم عن أصحاب عبد الله بن عباس، وأما أهل العراق فعلمهم عن أصحاب ابن مسعود. وأصحاب زيد بن ثابت الذي تأثر بعمر وأثر في ابن عمر اثنا عشر فقيهاً، وقد تأثر بهؤلاء الأصحاب في المدينة اثنا عشر فقيهاً، ومنهم تكونت مدرسة « الفقهاء السبعة » بالمدينة، وامام هذه المدرسة سعيد بن المسيب الذي كان يقال له فقيه الفقهاء، وكان سعيد قرشياً، وقد ألبسته هذه النسبة احترامه الكبير في الأوساط العربية، جاء في طبقات الفقهاء للشيرازي (ولما مات العَبَادِلَة، عبد الله بن عباس وعبد الله ابن الزبير وعبد الله بن عمرو بن العاص وعبد الله بن عمر، صار الفقه في جميع البلدان الى الموالي، فكان فقيه أهل مكة عطاء بن أبي رباح، وفقيه اليمن طاووس؛ وفقيه أهل اليمامة يحيى بن كثير وفقيه أهل الكوفة ابراهيم، وفقيه أهل البصرة الحسن، وفقيه أهل الشام مكحول وفقيه أهل خراسان عطاء الخراساني، الا المدينة، فكان فقيه أهل المدينة سعيد بن المسيب غير مدافع وقد توفي سعيد سنة ٩٤ هـ ويقال لها سنة الفقهاء لكثرة من مات فيها منهم.

وقد كان الناس ـ كما قال مالك في رسالته الى الليث بن سعد ـ تبعاً لأهل المدينة التي كانت اليها الهجرة، وبها نزل القرآن، وأحل الحلال وحرّم، اذ رسول الله بين أظهرهم، يحضرون الوحي والتنزيل، ويأمرهم فيطيعونه، ويبين لهم فيتبعونه، حتى توفاه الله، ثم قام من بعده، اتبع الناس له من أمته، ممن ولي الأمر بعده، فما نزل بهم مما علموا انفذوه، وما لم يكن عندهم فيه علم سألوا عنه، ثم أخذوا بما وجدوا في ذلك، في اجتهادهم وحداثة عهدهم، وان خالفهم مخالف أو قال أمراً غيره أقوى منه، وأولي ترك قوله وعمل بغيره، ثم كان التابعون من بعدهم يسلكون تلك السبيل ويتبعون تلك السنن.

ومن أجل هذا جذبت الناس اليها، ورحل اليها العلماء من الأمصار، فذهب اليها مثل ابن شهاب الزهري من الشام حيث رحل اليها وجمع من أحاديثها الشيء الكثير كما ذهب الى الشام من فقهاء المدينة عبد الملك بن مروان، وكان عمر بن عبد العزيز ممن تأثر بالمدينة أيام ولايته عليها. وكان عهده من غير شك فاتحة جديدة في الحاكمين بأمور الرعية الدينية والأخذ بالسنن، ورحل اليها عطاء بن أبي رباح من مكة، كما رحل اليها أهل العراق. ويقول الشعبي خذها بغير شيء، فقد كان الرجل يرحل فيما دونه الى المدينة، ويقول أمهل حتى تقدم المدينة، فانها دار الهجرة والسنة، فتخلص بأهل الفقه وأشراف الناس وكذلك الحال في مصر، فقد قيل ان عبد الله بن عمر بعث نافعاً الى مصر يعلمهم السنن، وكان المصريون يهتمون بالملاحم والفتن وأيام العرب والتراغيب، فكان أول من وجه المصريين الى العناية بالحديث يزيد بن حبيب من أهالي دنقلة.

وكانت تعاصر المدينة بالحجاز مدرسة الكوفة بالعراق، وكان لهذه المدرسة قيمة فقهية لا تقل عن تلك المدرسة، ولكنها لم تكن لها مثل شهرة مدرسة المدينة، ومركزها الممتاز، ولم تظهر آثارها الفقهية واضحة الا بعد

ذلك. وكان امام هذه المدرسة من الصحابة عبد الله بن مسعود الذي جمع حوله أصحاباً من الكوفيين، وكان أعلم أهل الكوفة بأصحاب عبد الله، ابراهيم النخعي وعامر بن شرحبيل الشعبي.

ويعتبر ابراهيم النخعي امام أهل الكوفة وفقيهها. كما اعتبر سعيد بن المسيب فقيه المدينة وامامها، وليس من شك في أن شخصية هذا الامام التشريعية شخصية خصيبة في هذا العصر وما بعده، فإن مذهب الامام أبي حنيفة انما يقوم على حديث ابراهيم وآرائه، كما يتبين لنا هذا من كتاب الآثار لأبي يوسف وكتاب الآثار لمحمد بن الحسن وغيرها حيث تسند آراء أبي حنيفة وأثاره الى هذا الامام في أغلبها، وقد أدرك ابراهيم جماعة من الصحابة، وأكثر رواته عن التابعين، (قيل له أما بلغك حديث عن النبي تحدثنا عنه قال: بلى ولكن أقول قال عمر، قال عبد الله، قال علقمة، قال الأسود، أحب الي وأهون) وكان أهل الكوفة يرون أن عبد الله بن مسعود وأصحابه أثبت الناس في الفقه، وقد جمعوا من فتاوى ابن مسعود مما تيسر لهم جمعه. وكانت هذه المدرسة لا تهاب الفتيا ولا تكره المسائل ولكنهم كانوا يهابون رواية الحديث، وكان عندهم من الفطانة ما يقدرون على تخريج المسائل على أقوال أصحابهم.

وقد تمسك أهل المدينة بالسنة التي كانت قائمة بالمدينة. يقول مالك (وانه ليكفي في ذلك ما مضت به السنة) ولم يعتبروا الرأي، ومثال ذلك مسألة (القضاء باليمين مع الشاهد) التي اختلفت فيها الصحابة من قبل، فكان رأي الفقهاء السبعة هو ما رواه مالك « أنه بلغه أن أبا سلمة بن عبد الرحمن وسليمان بن يسار سئلا، هل يقضي باليمين مع الشاهد، قال نعم (موطأ ج ٣ ص ٣٨٩) ورأي مدرسة الكوفة هو ما رواه أبو حنيفة عن حماد عن ابراهيم « انه قال: البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه). وكان لا يرد اليمين، وكان أبو حنيفة لا يستحلف مع البينة ولا يرد اليمين، وأن

حماداً كان لا يفعل شيئاً من ذلك (الآثار لأبي يوسف رقم ٧٣٨، ٧٤٠). وهكذا كان فقهاء المدينة يرون القضاء بيمين مع الشاهد الواحد، ورأوا ذلك خاصاً بالأموال، وخالفهم فقهاء الكوفة فقالوا لا يجب أن يقضى في شيء من الأشياء الا برجلين أو رجل وامرأتين، ولا يقضى بشاهد ويمين في شيء من الأشياء، وتمسكوا بالقرآن وحده بقول الله تعالى ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم، فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء﴾، ولم تبلغهم السنة المدنية، فكان مذهب أهل المدينة تقليدياً من حيث اتباع السنة المدنية ومذهب الصحابة بها، وكان مذهب أهل الكوفة يرجع الى مذهب الصحابة الذين توطنوا العراق، والى حدٍّ ما العرف العراقي.

فكانت آراء الفقهاء السبعة أقرب الى السنن، بخلاف الكوفيين الذين كانوا أبعد من السنن. وكانت آراؤهم من الناحية الفقهية أدق وأقوى تخريجاً، من ناحية أنها كانت تقوم في جو أوسع حرية من جو التقاليد المدنية، وتتفق مع تطور الحياة التي تعرضت لها العراق.

وفي هذا العصر اعترف « بالرأي » مصدراً للفقه، ففي هذه المسائل الناشئة والتي لا يوجد فيها حكم واضح في القرآن أو في الآثار القليلة كان يستعمل هؤلاء الفقهاء رأيهم. على أن هذا « الرأي » المستعمل في هذا العصر لم يكن قائماً على طريقة خاصة، ولم يكن محدوداً من القرآن بحدود ثانية، الا تلك الحدود الدينية والأخلاقية المستقاة من القرآن، فكان قياساً، وكان استحساناً، وكان سنة، وكان غير ذلك.

وكذلك الاجماع في هذا العصر، بقي بمعنى قول الأغلبية، ولم يكن اجماع الأمة كلها، وقد خطا الآن خطوة جديدة، فبعد أن كان الاجماع اجماع الصحابة، أصبحنا نسمع اجماع أهل المدينة واجماع الحرمين، واجماع أهل المدينة والكوفة.

وعلى كل حال فإن الاختلاف بين هذه المدارس لم يكن يرجع الى المبادىء العامة ولكنه يرجع على الأكثر الى أسباب جغرافية وتقليدية.

٦ ـ وقد وجد عمل أهل المدينة صداه وتمثل في « مدرسة أهل الحديث » وكانت هذه الحركة أهم حركة في تاريخ الفقه الاسلامي في القرن الهجري الأول، فكانت بطبيعة الحال استمراراً للحركة الدينية والأخلاقية ضد المدارس القديمة، وتمثل المعارضة الاسلامية للإدارة الأموية، فتطورت هذه المعارضة الى مدرسة أهل الحديث التي أكدت هذا الاتجاه، وهدف هؤلاء المحدثين بالاضافة الى معارضة المدارس القديمة التي كانت تعتمد على أقوال الصحابة انما هو التمسك بالأحاديث النبوية وحدها ورفض ما عدا هذا من العادات القائمة. ولم يقتصر هذا على المدينة، ولكنه وجد في مراكز أخرى، وكان أكثر اهتمامهم بالمسائل الفقهية، وهكذا استطاعت هذه المدرسة أن تغير من المبادىء الفقهية بالأخذ بالحديث، وكانت الخطوة التالية هي ما قام به الإمام الشافعي في القرن الهجري الثاني:

أما الطريقة الثانية فهي طريقة أهل « الرأي » وهي الطريقة التي تعتمد على استنابط حكم ما ينزل من النصوص الموجودة، يقول البزدوي «بما سموهم بذلك لاتقان معرفتهم بالحلال والحرام، واستخراجهم المعاني من النصوص لبناء الأحكام، ودقة نظرهم وكثرة تعريفهم عليها»(كشف الاسرار ج ١ ص ١٦). وهذه الطريقة هي من غير شك الطريقة الطبيعية واستعمالها هو نتيجة الحاجة الماسة في الحياة العملية وعند مزاولة القضاء، فالقانوني النظري يدرس ا لنصوص، وليس له علم بحوادث الحياة، أما القاضي الذي يقضي في بلد كالعراق مثلاً، لا تسعفه المراجع الحجازية، وقول الشهر ستاني (النصوص متناهية والوقائع غير متناهية، وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى). تحقق مقدار الضرورة في ادخال التفكير والنظر في التشريع والاستنتاج الفقهي. وهذه هي العوامل التي جعلت ظهور الرأي

طبيعياً وضرورياً في التشريع. ونرى مقدار الاحساس بالضرورة والحاجة للرأي من أن أهل الحديث أنفسهم أجازوا ذلك من غير قصد، فأبو داود قد أخذ في سننه بالحديث الضعيف، ورأى ذلك خيراً من الرأي، فإن الحديث لا يعدو أن يكون رأياً جاء في صورة حديث.

ومهما يكن من شيء، فإنه يظهر لنا من تتبع قضايا الصحابة والتابعين وفتاويهم ان الرأي لم يكن محدوداً تمام التحديد بمعنى خاص، أو أن له اصطلاحاً معروفاً، وأحياناً ما يكون بمعنى القياس، وأحياناً ما يكون بمعنى الاستحسان أو وفق الرأي الشخصي، ويظهر أنه تطور بعد هذا فصار يطلق بمعنى القياس، ثم تطور هذا فصار يطلق بمعنى الاستحسان.

ولقد كان من أثر مدرسة الحديث التي نشأت متأخرة عن مدرسة الرأي، أن أخذ ت مدرسة الرأي تنظم من خطوطها التي أصبحت مكشوفة في ميدان الفقه، فتوفروا على البحث عن الحديث ليسندوا به مسائلهم، ويقصدوا اراءهم وذلك مثل ما حصل عند أبي حنيفة وتلامذته الأولين حيث أخذوا يخالفون طريقة استاذهم أبي حنيفة، فنجد مثلاً محمد بن الحسن الشيباني يرحل الى المدينة لأخذ الحديث وألف كتاب الآثار، وأخذ ينزل من كلام استاذه وأهل العراق على مقتضى كتاب الآثار، ويستدل بها ويحاج أهل الحجاز، كما نرى ذلك في كتاب الحجج، وفي موطئه الذي رواه عن مالك، وجاء من بعده فأخذوا يسندون آراء أئمة المذهب بالأحاديث، وهكذا تطورت مدرسة الرأي وتباعدت من طريقها الأول، بإزاء اسناد الحديث وجهود المحدثين في هذا العصر.

كان أهل الحديث يعنون برواية الحديث، ولا يتعنون النظر والاستنباط ولا يكادون يمثلون في أول الأمر طريقة فقهية، ثم وحدوا أنفسهم آخر الأمر مضطرين الى الأخذ بالرأي، وانه لا مخرج لهم من ذلك إذا أرادوا أن يعيشوا فقالوا بالقياس وأصبحت لهم طريقة في الفقه، وعلى الأخص لما أعوزهم

وجود مواد جديدة في الحديث وعدم كفاية الروايات.

٧ ـ ولما تولّى العباسيون الخلافة بعد الأمويين في دمشق (١٣٢ هـ) كان الفقه الاسلامي قد وصل الى ملامحه الضرورية، وتم للمجتمع العربي الاسلامي حاجته من أجل الطريقة الفقهية، واستمر العباسيون الأول في تقوية الاتجاه لتسليم العادات القديمة، ذلك الاتجاه الذي ظهر واضحاً في العصر الأموي الأخير. ولكي يظهر العباسيون اختلافهم بإزاء الأمويين، بالغوا في هذا الاختلاف، وجعلوا سياستهم اقرار حكم الله في الأرض وحملت من أول أمرها طابع الدين، وأحاطوا أنفسهم بأجواء دينية، فما كان عند الأمويين ملكاً لا يعنى بأشكال الدين، هو عند العباسيين رئاسة دينية، فالخليفة العباسي ليس ملكاً على دولة سياسية فقط بل هو ملك على دولة دينية تحيط به رسوم دينية، يعتبر نفسه إماماً للمسلمين، وخليفة للرسول في قيادة الأمة قيادة روحية.

وكان من أول اهتمامهم هو محاولة تغطية هذه الفجوة بين ما يأمله الأتقياء والمتخصصون نظرياً وبين الضرورات العملية للإدارة. فأخذوا مثلاً بفكرة استشارة الفقهاء المتخصصين في المسائل الفقهية التي قد تجري، كما حصل في رسالة أبي يوسف في المسائل المالية والخراج والجنايات التي عملها بناء على طلب هارون الرشيد.

وانه وان كان الفقهاء المتخصصون الذين نظموا طريقة تسليم العادات وادخال المبادىء الاسلامية فيها أثناء الدولة الأموية قد ساروا فيها بحق والى مدى واقعي، فإن هؤلاء العباسيين ومستشاريهم، لم يستطيعوا أن يذهبوا بهذه الطريقة قدماً، وعلى الأخص أنهم لم يكونوا مخلصين في طموحهم في ترجمة هذه المبادىء النظرية الى العمل، والذي يظهر هو أن ما نادوا به من إقرار دولة الله في الأرض، لم يكن الا تغطية لأهدافهم، فلم يستطيعوا أن يضعوا نظماً دائمة بين النظر والعمل، ولم يطل الأمر أيضاً قبل أن يفقد

خلفاؤهم الإرادة والقوة في الاستمرار في هذه الجهود.

وكان مما حققه العباسيون الأول هو الربط الدائم بين وظيفة القاضي والشريعة، وكان الأمويون قد مهدوا لذلك، ولكنه عند العباسيين أصبح قاعدة ثابتة، فكان القاضي فقيهاً متخصصاً، ولم يبق مجرد عامل فقيه للحاكم يعين من قبل الدولة، وبقي من يوم تعيينه الى تخليه لا يرجع الى شيء غير الشريعة، من غير تدخل للجهة الادارية، وان يكن هذا الاستقلال نظرياً، فلما اتسع عمله لم يسمح بقيام هذا الجهاز المستقل، فكان يمكن فصله من الدولة. وكان مرتبطاً بالسلطة السياسية في إصدار أحكامه، وفي أثناء العصر الأموي فقد كان القاضي أو الوالي يقوم بالقضاء فيما يعرض عليه من القضايا الجنائية في نطاق الادارة المسؤولة، أما في عصر العباسيين، فقد انفصل منصب القاضي عن الادارة العامة وأصبح مرتبطاً بالشريعة، ولما كان من غير الممكن للقاضي النظر في الاجراءات القضائية والاشهاد في الاثبات الجنائي خطت السلطة السياسية خطوة جديدة ونقلت جزءاً كبيراً من الجنايات الى الشرطة، وبقي ذلك خارجاً عن نطاق الفقه، ومع كل هذا فقد بقي منصب القضاء في مرحلته الأخيرة من النظم الهامة في المجتمع الاسلامي.

وقد وضع القضاة في الاسلام الأسس الأولى للفقه الاسلامي وليس لدينا شيء كثير عن الأصول التي اعتمدوا عليها، وكانوا يحاكمون حسب رأيهم على أساس العرف المعمول به، والقواعد الادارية ونصوص القرآن، وروحه، والقواعد الدينية المعترف بها بقدر الامكان.

ونستطيع أن نتبين من هذا كله أن العصر العباسي كان ملائماً لتطور الفقه والاعتناء بالحياة القانونية على الوجه الديني. كما توجهت فيه الهمم الى السنة باعتبارها النظام الذي يجب أن تقوم عليه الحياة للمسلم، فأخذ الناس يبحثون عن السنة ويجرون وراءها في كل أمر من أمور الحياة. والحرص على

الاستهداء بالسنة يتفق مع تطور جمع الحديث ودراسته بشكل أكثر مما كان عليه في العصر الأموي، فأخذ الناس يبحثون باحاطة عامة أمور الحلال والحرام وفي كل فرع من فروع الحياة الدينية والاجتماعية، ويسعون وراء الوثائق التي تحمل طابع النبوة بشكل واسع، ونظرة الى موطأ الإمام مالك الذي جمع في القرن الثاني الهجري، ترينا كيف أنه لا يوجد به سوى ستمائة حديث في الأحكام الفقهية، الأمر الذي يتبين منه مقدار النذر القليل الذي قدمه لنا العصر الأموي من أحاديث الأحكام، وكانت الجهود موجهة الى الأمور الأخلاقية والعلاقات السياسية أما ناحية الفقه فقد كانت الأحاديث فيه قليلة.

ويظهر أن اعتبار السنة حصل أول الأمر في الأوساط الصالحة في المدينة والحديث الذي يفهم منه الحرص على التقاليد، والتمسك بما كان عليه المسلمون في خير أوقاتهم والبعد عن الابتداع والأحداث يحمل طابع المدينة (المدينة حرام من أحدث فيها حديثاً، فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين).

٨ ـ وفي أوائل العصر العباسي. أخذت المدارس القديمة التي كانت تنتسب في تعاليمها الى مراكز جغرافية، المدينة بالحجاز، والكوفة بالعراق تنتسب الى شخصيات معروفة عندها بدلاً من العمل مستقلة على أصولها الخاصة، فتكونت جماعات في هذه المراكز، فتكون في العراق « أصحاب أبي حنيفة»، وفيهم أبو يوسف والشيباني، وتكون في المدينة وعلى الأخص مصر « أصحاب مالك » وكان الانتقال الى هذه المدارس القديمة، إنما هو انتقال « شخصي » ولم يتمسكوا بالعادات القائمة في بلادهم. وانما تمسكوا بأصول إمامهم وتلامذته، وقد ساعدوا الامام الشافعي على هذا الاتجاه، وكان في الأصل من أهل المدينة، وعدّ نفسه واحداً منهم حتى بعد أن اتخذ مذهب أهل الحديث، وحاول أن يدخل فيه المدارس القديمة، وعلى الأخص

المدينين بالحوار معهم، وبذل جهداً في تقديم أصوله الجديدة، على أنها بطبيعة الحال ترجع اليهم، ولكن اتباعهم له يعني هدم مدرسة المدينة والمدارس الأخرى. ولم يقصد الانضمام لأهل الحديث، لأنهم أقل المدارس القديمة، في الأخذ بالرأي وفي الدقة الفقهية. وهكذا كان كل فقيه قبل فكرة الشافعي يصبح تابعاً للشافعي بصفة شخصية، وبهذا كان الشافعي مؤسساً لمدرسة جديدة على أساس شخصي، وعلى أساس الأصول العامة التي وضعها الشافعي. ولم يكن هدف الشافعي تأسيس مدرسة جديدة. بل على العكس من ذلك رفض هذا الوضع، وكان كل همه هو استعداده لاصلاح هذه المدارس.

وهكذا فإن حركة الشافعي وضعته على قدم المساواة مع المذهب الحنفي والمذهب الماكي.

وقد ساد اضطراب كبير في تاريخ التدوين الفقهي في عدد المدارس الفقهية في احدى هاتين الطريقتين، أهل الحديث وأهل الرأي، وابن قتيبة عدّ كل هؤلاء الأئمة أهل الرأي، ما عدا أحمد بن حنبل الذي لم يسمه، وداود الظاهري الذي لم يكن قد عرفه، بينما ذكر من أهل الحديث المحدثين فقط (كتاب المعارف ص ٢٤١ ـ ٢٥١).

وعد المقدسي أحمد بن حنبل واسحق بن راهويه من أصحاب الحديث. ولم يعدهم من أهل المذاهب الفقهية، الذي عد منهم الحنفية والمالكية والشافعية والظاهرية، وفي موضع آخر عد المقدسي الشافعية أصحاب الحديث خلافاً للحنفية، وعد في موضع ثالث أبا حنيفة والشافعي أهل الرأي خلافاً لأحمد ابن حنبل (أحسن التقاسيم ٣٧، ١٢٧، ١٤٣) وعدم عد المقدسي لأحمد بن حنبل يرجع الى الرأي القديم، فقد عرفنا أن ابن جرير الطبري لاقى خصومة الحنابلة من جراء عدم ذكره لرأي أحمد في كتابه اختلاف الفقهاء لأنه عدّه محدثاً لا فقيهاً.

وعد الشهرستاني مالكاً والشافعي وأحمد وداود أصحاب الحديث وأبا حنيفة وأصحابه أهل الرأي (الملل ١٦٠ ـ ١٦١).

وقد أخذ ابن خلدون بهذا التقسيم ولم يخالفه إلا في جعله داود على رأس طريقة ثالثة؛ فقد جعل الظاهرية مدارك الشرع كلها منحصرة في النصوص والاجماع (المقدمة ص ٣).

٩ ـ وقد عرفت طريقة أهل الرأي باسم الامام أبي حنيفة الذي استقرت عنده وعند أصحابه مذاهب العراق، ولم يكن أبو حنيفة أول من ابتدع ذلك، وكل ما يمكن أن يقال انه في مدرسته وصلت هذه الطريقة الى كمالها. ويدعي خصوم أبي حنيفة أنه لم يكن يعطي الحديث أهمية كبيرة، وانه كان يجعل للرأي الطليق مكانه الأول بالنسبة للاستنتاج الفقهي، وانه رد كثيراً من الأحاديث من أجل الرأي، وقالوا إنه كان في عصره أربعة من الصحابة ولكنه لم يهتم للقائهم، وحدث أبو صالح الفراء قال سمعت يوسف بن اسباط يقول: رد أبو حنيفة على رسول الله أربعمائة حديث أو أكثر، قلت له يا أبا محمد تعرفها، قال نعم، قلت أخبرني بشيء منها فقال، قال رسول الله (للفرس سهمان وللرجل سهم) قال أبو حنيفة، أنا لا أجعل سهم بهيمة أكثر من سهم رجل، وأشعر رسول الله وأصحابه البدن، وقال أبو حنيفة: الاشعار مثلة، وقال رسول الله (البيعان بالخيار ما لم يتفرقا). وقال أبو حنيفة: اذا وجب البيع فلا خيار، وكان النبي يقرع بين نسائه إذا أراد أن يخرج في سفر، وأقرع أصحابه، وقال أبو حنيفة: القرعة قمار، ويقول ابن خلدون «ان أبا حنيفة بلغت روايته الى سبعة عشر حديثاً ونحوها».

ويقول أصحاب أبي حنيفة انه كان يأخذ بالرأي عند فقدان النص من كتاب أو سنة، والواقع أنه لم يخالف حديثاً صحيحاً بلغه، وكل ما هناك أنه قد أهمل بعض الروايات أو اتهم بعض الرواة، وشروط قبول الأخبار تختلف

عند الأئمة، فما يصح عند هذا، ربما لا يصح عند غيره كما هو شأن المجتهدين، ويقول ابن خلدون في صدر كلامه عن تفاوت الأئمة المجتهدين في الاكثار من الحديث والاقلال منه «وقد تقوّل بعض المتعسفين المبغضين الى أن منهم من كان قليل البضاعة في الحديث، فلهذا قلت روايته، ولا سبيل الى هذا المعتقد في كبار الأئمة، لأن الشريعة انما تؤخذ من الكتاب والسنة، ومن كان قليل البضاعة من الحديث، فيتعين عليه طلبه وروايته، والجد والتشمير في ذلك ليأخذ الدين عن أصول صحيحة ويتلقى الأحكام عن صاحبها المبلغ لها.. وانما قلل منهم من قلل الرواية لأجل المطاعن التي تعترضه فيها، والعلل التي تعرض في طريقها، سيما وأن الجرح مقدم عند الأكثر، فيؤديه الاجتهاد الى ترك الأخذ بما يعرض مثل ذلك فيه من الأحاديث وطرق الاسناد ويكثر ذلك فتقل روايته لضعف في الطرق..

والامام أبو حنيفة انما قلت روايته لما شدد من شروط الرواية والتحمل، وضعف رواية الحديث اليقيني اذا عارضها الفعل النفسي، وقلّت من أجلها روايته فقل حديثه، لا أنه ترك رواية الحديث متعمداً، فحاشاه من ذلك، ويدل على أنه من كبار المجتهدين في علم الحديث اعتماد مذهبه بينهم، والتعويل عليه واعتباره رداً وقبولاً، وأما غيره من المحدثين، وهم الجمهور، فتوسعوا في الشروط، وكثر حديثهم والكل عن اجتهاد، وقد توسع أصحابه من بعده في الشروط وكثرت روايتهم، وروى الطحاوي فأكثر، وكتب من بعده مسنده، وهو جليل القدر الا أنه لا يعدل الصحيحين» (المقدمة ٣٧١)

ولا يمكن أن ننكر أن عصر أبي حنيفة قد سبقه عصر فقهي، قام في الأصل على استعمال المواد الفقهية في الحياة العملية، وكان سلف أبي حنيفة المباشر في العراق حماد بن سليمان المتوفى سنة ١١٩، وكان أبو حنيفة من تلامذته، وكان معروفاً بالضعف الشديد في معرفة الحديث. ولكن كان أفقه أهل عصره. وكان أبو حنيفة أول من نظم الفقه على أساس القياس، كذلك وجد لأول مرة هجوم منظم ضد هذا المبدأ في استعمال الرأي والقياس في

الفقه. يقول سفيان بن عبدة: أمران ما ظننت أنهما يجاوزان قنطرة الكوفة، قراءة حمزة وفقه أبي حنيفة. ولقد سماه الفقهاء الأمام الأعظم. ويقول الشافعي « من أراد أن يفتي في المغازي فهو عيال على محمد بن اسحاق، ومن أراد الفقه فهو عيال على أبي حنيفة، وقال الليث بن سعد « لقيت مالكاً في المدينة ، فقلت اني أراك تمسح العرق عن جبينك قال : عرقت مع أبي حنيفة ، انه لفقيه يا مصري » .

والفقه الاسلامي، في تكونه يصور حلقة متطورة متصلة، فقد قدم كل سلف الى من بعده ما أخذه ممن قبله، وهكذا أضاف الجيل المتأخر نتائج أعماله الى من قبلهم، وتعاليم أبي حنيفة كذلك ليست أصولاً مخترعة من عنده، ولكنها حلقة من حلقات التطور، وإن ما ارتبط باسمه من الآثار والمعارف، كما نراه في كتاب الآثار والمبسوط للشيباني يرجع الى أصل قديم. وإن يكن الشيباني يستعمل في كل حديث عنده في كتاب الآثار هذه العبارة المعروفة (وبه نأخذ وهو قول أبي حنيفة قال محمد وبهذا كله نأخذ وهو قول أبي حنيفة) فيرجع الى تلامذته وعلى الأخص محمد بن الحسن انهم ختموا معارفهم بخاتم راويهم الأخير أبي حنيفة، فكان الإمام عند الأجيال المتأخرة هو المبدع الوحيد والمؤسس لهذا المذهب.

كما أن هؤلاء الذين كانوا يرون في الرأي والتفكير الطليق مخالفة لروح الاسلام قد صوبوا هجومهم ضد أبي حنيفة، وجعلوه موضعاً لخصومهم ومن بينهم الامام الشافعي، وأنه ولو أن الحنفية في عملهم الفقهي، وصلوا في الغالب الى نفس النتائج التي وصل اليها أهل المذاهب الأخرى، وجمعوا من الحديث مثل ما جمعوا، فقد بقي أهل المذاهب الأخرى وحدهم أتباع مذهب أهل الحديث القديم، وزيادة على ذلك فإن التعاليم المنسوبة لأبي حنيفة، وصلت الى أعظم منزلة على يد تلميذه أبي يوسف ومحمدبجعلها المذهب الحكومي.

وترتبط بالرأي مسألة أخرى عرف بها أبو حنيفة وعرفت بها مدرسته وهي « الحيل الشرعية »، وقد توسل بها الفقهاء توفيقاً بين العمليات والنظريات، اعترافاً بأن الضرورات تبيح المحظورات، وقد ابتدعت المدرسة الكوفية الحيل الشرعية واهتم بها المذهب الحنفي، ولهذا نجد أكبر كتب الحيل لفقهاء من الأحناف، ولا نجد على سبيل التأكيد لأبي حنيفة كتاباً في الحيل، سوى ما حدث به الخطيب حيث يقول « من كان عنده حيل أبي حنيفة يستعمله أو يفتي به فقد بطل حجة وبانت امرأته »، وذكر الحنفية المتأخرون من مناقب الإمام الأعظم حدة ذهنه في الحيل المتعلقة بالحلف، على أنه لا يمكننا أن نعدها موضوعاً ابتدعه الامام، وإنما نعده موضوعاً اهتم به ووسّع العمل به على غرار الرأي. وبعض هذه الحيل في الحلف ترجع الى شيخه حماد بن سليمان، وبعضها يرجع الى ابراهيم النخعي، وقد بدأت الحيل أولاً في محيط الايمان، ثم امتدت الى أبواب الفقه الأخرى. وقد وجدت بجانب الحيل التي تدعو اليها الضرورة حيل هي على الأكثر تمارين استعملها الفقهاء لحدة الذهن والتدقيق الفقهي (راجع نظرة عامة في الفقه ص ٢٢٨) ولا يعرف التدوين الفقهي كتباً للإمام، وليس لدينا سوى رسالته الصغيرة التي كتبها الى عثمان بن مسلم البتي في أصول العقيدة، وسوى أسماء كتب هي موضع خلاف في ثبوت أنه كتبها. وقد عرفت تعاليمه من كتب أصحابه وتلامذته، وأشهر تلامذة الامام هم أبو يوسف وزفر ومحمد بن الحسن الشيباني، وكان أبو يوسف يعقوب بن ابراهيم أول قاض للقضاة في الإسلام، وقد تفقه أولاً بابن أبي ليلى ثم انتقل الى أبي حنيفة ورحل الى مالك، وكان أول من صنف الكتب في مذهبه وقد اندثر أغلبها، ولم يبق منها الا كتاب الخراج وكتاب المخارج في الحيل.

ثم أبو عبد الله محمد بن الحسن الشيباني، ولقد كانت لهذا الامام شخصية فقهية منقطعة النظير، حضر مجلس أبي حنيفة وأبي يوسف وسمع من علماء الكوفة، ورحل الى مالك بالمدينة ولازمه ثلاث سنين وروى عنه

الموطأ، ورحل الشافعي الى العراق ولازم محمد بن الحسن وتفقه عليه، وقد أثنى عليه الشافعي وقال (ما رأيت أعلم بكتاب الله من محمد كأنه عليه نزل). وهكذا تجمعت في الشيباني وتوحدت الطرق الفقهية الثلاثة، وبالرغم من هذا فقد كتب في كتبه ما أخذه عن أبي حنيفة وأبي يوسف، وأضاف ذلك كله الى أبي حنيفة، ولا ننسى أن الاختلاف بين آراء أبي حنيفة وأبي يوسف وبين آراء محمد، ليس أقل من الخلاف الحاصل في المذاهب المختلفة.

وفضل الامام الشيباني لا يرجع الى أنه عمل عملاً مستقلاً، ولكن فضله يرجع ـ بجانب الأعمال التي تساوى فيها مع فقهاء عصره ـ الى أنه جمع نتائج أعمال الأسلاف، وحفظها الى الأجيال التالية، وفي النادر ما نراه يزيد على أعمال السلف شيئاً، فتصرفه مقصور على الوقائع التي لا يوجد فيها حكم، لا الاجتهاد المطلق غير المحدود، كما عند أبي حنيفة، ومؤلفاته وضعت أسس علم الفقه الاسلامي، وساعدت على قيام هذا الصرح العالي منذ العصور الغابرة الى الوقت الحاضر.

وأكبر ما وصل الينا من كتب محمد هو كتاب «الأصل» المعروف بالمبسوط، ثم كتاب «الجامع الصغير»، ثم كتاب «السير الصغير» وكتاب «السير الكبير» ومنها «الزيادات» وهذه الكتب الستة هي المعروفة بكتب «ظاهر الرواية» وتعتبر باقي كتبه غير ظاهر الرواية لورودها بطريق الآحاد، مثل كتاب الحيل والمخارج، ومن كتبه التي تغلب عليها رواية الحديث كتاب الآثار، وروايته للموطأ، وكتاب الحجج في الاجماع على أهل المدينة. وقد اختصر الحاكم الشهيد المروري المتوفي سنة ٣٣٤ في كتابه «الكافي» وقد شرحه جماعة منهم السرخسي، وهو المعروف بمبسوط السرخسي.

وأبو حنيفة النعمان بن ثابت بن زوطى، من أصل فارسي، كان جده ممن أسر في فتح كابول، وجيء به الى الكوفة واعتقه مولاه تيم الله، وقد ولد

سنة ٨١ على أرجح الأقوال وتوفي سنة ١٥٠ في السبعين من عمره وأمضى عمره الطويل في الدراسة والمحاضرات في الكوفة فجذبت اليه الناس يسألونه ويتلقون آراءه في البلاد المحيطة، ولم يقبل ولاية القضاء التي عرضها عليه والي الكوفة عمر بن هبيرة، وكذلك الخليفة المنصور، فعذب من أجل ذلك وسجن، ومات في سجنه، وكان ينتسب الى المذهب الماتريدي، وكان يرى أن العمل ليس بركن أصلي في الايمان، ومن هنا رماه أهل الحديث والخوارج بالإرجاء.

١٠ ـ ويعتبر الامام مالك بن أنس إمام أهل الحجاز في عصره، كما اعتبر أبو حنيفة إمام أهل العراق كذلك. ولد في سنة ٩٣ ومات سنة ١٧٩، وقد اشتغل بالفقه والحديث عند ربيعة الرأي، وروى عن الزهري وهشام ابن عروة وغيرهم وقد زاره هارون الرشيد. عند حجه، وطلب اليه الخليفة أن يضع للناس كتاباً يحملهم عليه فقال له «ضع هذا العلم ودون كتاباً، وجنب شدائد ابن عمر ورخص ابن عباس وشواذ ابن مسعود، واقصد أوسط الأمور وما أجمع عليه الصحابة والأئمة» ولم تتم هذه البغية.

وكتاب مالك «الموطأ» يعد أول كتاب فقهي وصل الينا ـ اذا ما استثنينا المجموع لزيد ـ ولا يمكن أن يعتبر أول كتاب كبير في الحديث، فلم يتخذه المتأخرون بجانب الكتب الستة، ولم يكن الغرض منه الاتيان بالأحاديث التي كانت موجودة في ذلك الوقت، وإنما كان الغرض عند مالك النظر في الفقه والقانون والعادة والعمل حسب الاجماع المدني.

وهذا الاجماع المدني (عمل أهل المدينة) هو أحد الأصول التي اتخذها مالك عند إثباته لعادة فقهية، يعتمد على أن هذه العادة تصور العادة أو الرأي المعتبر عند علماء المدينة على العموم (وهو ما أجمع عليه أهل بلدنا، والسنة التي لا اختلاف فيها عندنا) وان تكن الحقيقة أن هذا الاجماع المدني قد يظهر مخالفاً للعمل السائد والتعليم بالبلدان الأخرى، حتى انه في المسائل

التي يخالف فيها هذا الاجماع الحديث الصحيح عنده، يفضل الاجماع ويحتج به ويقدمه على خبر الواحد، لأن مخالفة أهل المدينة له دليل على نسخه.

وكلمة مالك في الموطأ (فيما نرى) تجرنا الى ملاحظة لطريقة مالك، فقد كان يسود الرأي بأن مالكاً ضد مدرسة العراق التي تقول بالرأي وأن مالكاً يكره الرأي كما هو طابع مدرسة الحجاز، ولكنا بالنظر في الموطأ نرى أن مالكاً قد استعمل فيه الرأي بكفاية، وأنه أبدى رأيه في الوقائع التي لا توجد فيها سنة مدنية أو اجماع مدني وانه استعمل الرأي كثيراً حتى قيل انه قد تعرق. سئل أحمد بن حنبل، حديث من تأخذ ورأي من تنظر فقال: حديث مالك ورأي مالك. ويقول مالك في الموطأ « فيه حديث رسول الله وقول الصحابة والتابعين، وقد تكلمت برأيي على الاجتهاد وعلى ما أدركت عليه أهل العلم ببلدنا ولم أخرج عن جملتهم الى غيره.

فمن هذا يتبين لنا أن مالكاً لم يكن محدثاً. وان الحديث عنده لم يكن المعتمد لديه، فمن جهة اتخذ العمل المدني حجة، وقدمه على الحديث عندما يختلفان ومن جهة أخرى عندما لا يوجد حديث مدني أو اجماع مدني يستعمل الرأي، فطريقته لم تكن طريقة أهل الحديث، وانما كانت طريقة مشبعة بالرأي، حتى ليصح لنا أن نعده أقرب الى أهل الرأي بالمدينة، فكان يشرح الأحاديث وينزلها على العمل المدني والمصالح المرسلة، وهي أشبه بطريقة أبي حنيفة التي كان يشرح فيها الأحاديث وينزلها على الحياة العملية في العراق والاستحسان الذي يطمئن اليه.

ولقد مثل مالك طوراً من أطوار الفقه، في الوقت الذي لم يتكون فيه الفقه كعلم معتمد على الدليل، والغاية الأولى لأفكاره الفقهية انما هي النفوذ الى الحياة القانونية بأفكار دينية خلقية، وهي وجهة النظر التي سادت التفكير الاسلامي القديم في المسائل الفقهية، وهذه المواد التي لم تكن قد اتفقت بعد

مع الدين تماماً، لم تكن مواد ساذجة ولكنها عادات قانونية للمدينة، تمثل العادات العربية القديمة بوجه عام مما نشأ في محيط المعاملات، وقد ظهر بعضها لمالك كسنة، وبعضها مما اتفق عليه أهل المدينة، وليست هذه الغاية إلا إزالة لما قد يخالف الدين في هذه العادات من أي ناحية كانت، واذا كان «تسليم» العادات حصل الأهم فيه قبل مالك، فقد ساعدت الأجيال على العمل على التنظيم للمسائل الفقهية ومن هنا كان عمل مالك قائماً أولاً وبالذات على التنظيم.

ولا يعد مالك مؤسساً لمدرسة فقهية بالمعنى الحقيقي، كالحال عند أبي حنيفة ويدل على هذا التسمية القديمة، أهل الحجاز وأهل العراق بإزاء تسمية غيرهم أصحاب الشافعي، فبعد أن أسست مدرسة شافعية حقيقية، مما يفهم منه عمل الشافعي الشخصي لتطور الفقه، أخذت الطريقتان العظيمتان، اللتان كان اختلافها إقليمياً، يقيمان مدارس ثابتة على قمنهما، مالك وأبو حنيفة. ويرجع الفضل في نشأة المذهب المالكي الى تلامذة الامام مالك.

وقد أعطى مالك لعمل أهل المدينة أهمية كبيرة، وفي العصور الأخيرة لما تحرك المذهب المالكي الى أفريقيا والى المغرب، تطور هذا الأصل منفصلاً، وتطور الى درجة لم يشاركه فيها المدارس الأخرى، حتى المدرسة المالكية في البلدان الأخرى، واهتم به المالكية المتأخرون أكثر من غيرهم، بالنسبة للظروف القائمة التي لم تسمح لالتزام النظريات الجامدة في مجال العمل، ورأوا أن الأفضل هو ضبط هذه العمليات بدلاً من تركها تماماً، وجعلوا حول الفقه طوقاً محيطاً به لحمايته بقدر الامكان وعند الضرورة، وأقر المالكية المتأخرون أن العمل الفقهي أفضل من الرأي، ووضعوا عدداً من التنظيمات، ليست معروفة في الفقه المالكي. واذا كان متأخرو المالكية قد أدركوا مسألة العمل والعادات وجعلوا العمل هو القاعدة المحكمة، فقد

بقيت المدارس الأخرى لا تعير العادات والعمل اهتمامها، والحقيقة ان العادة، قد قدمت الكثير في تشكيل الفقه الاسلامي، ولكن النظريات الأولى اهتمت بالطرق الأساسية للفقه وتطورها، وليس بالتطور التاريخي الفقهي، واغفل العلماء اعتبار العادة.

ومن أصول مالك المعروفة النظر في « المصالح المرسلة » وهي التي لم يقم دليل على اعتبارها أو إلغائها، وقد اعتد بها كذلك كثير من الفقهاء، وان كان للمالكية اليد الطولى في الاعتماد عليها في التشريع والاجتهاد، قال ابن دقيق العبد: « الذي لا شك فيه أن لمالك تقدماً على غيره من الأئمة في هذا النوع من الاستنباط ويليه في اعتبارها الامام أحمد، ولا يكاد يخلو مذهب غيرهما من اعتبار هذا الأصل في الجملة. ولهذا الأصل أمثلة كثيرة، منها قضاء الصحابة بتضمين الصناع، ووجه المصلحة في ذلك أن الناس في حاجة شديدة الى المصانع، والصناع يغيبون الأمتعة عن أعين أصحابها وليس من شأنهم الاحتياط في حفظها، فمن المصلحة القضاء بضمانهم. والى هذه القاعدة يستند مالك في اجازته سجن المتهم والسجن عذاب والأصل أن لا يعذب أحد لمجرد التهمة، ولكن الامام مالك نظر الى أن في سجن المتهم مصلحة اذا قويت التهمة وهي مصلحة الوصول الى الحق، وقد حقق الباحثون في المصالح المرسلة انها تجري في أبواب المعاملات، وتجنبوا إجراءها في أصول العبادات.

١١ ـ والى هذا الوقت لم تكن هناك أصول عامة وقواعد كلية يعتمد عليها وكل ما هناك أن كثرت المسائل الفقهية، وتكلم الناس في أصول الفقه استدلالاً واعتراضاً بوجه عام غير واضح، حتى جاء الإمام الشافعي، فنهض الى إزالة هذا الغموض، وميز القواعد الفقهية فكان أول من أسس مدرسة فقهية تقوم على أصول وطرق متميزة، فإليه يرجع الفضل في أنه أوجد طريقة وأقام إصلاحاً فقهياً، كانت الحاجة شديدة اليه، والبواعث ملجئة إلى قيامه.

ففي هذا الوقت الذي أصبح فيه القياس أمراً لا يمكن الاستغناء عنه وعاملًا هاماً بواسطة أبي حنيفة، وصار من العسير إقصاؤه من الفقه، من أجل العلاقات العملية، فكان مركز أهل الحديث حرجاً ضعيفاً لا ينهض، فلم يجد الشافعي بداً من أن يفكر وسط هذا المأزق الحرج الذي مني به أهل الحديث إزاء أهل الرأي، فأخذ يرسم طريقة لاستعمال القياس الذي لابد منه، بحيث لا يضر استعماله المنقول من الكتاب والسنة، فحدد من حريته الواسعة بواسطة الطرق والقواعد لاستعماله، كما نظر في الأمور الأخرى التي يستهدى بها في هذا السبيل. هذا هو الغرض الحقيقي والغاية التي استهدى بها الشافعي في علم أصول الفقه الذي عرف باسمه. وهذا هو عمله في « الرسالة » التي رسم فيها الطريق الجديد لهذا العلم. يقول الفخر الرازي « كان الناس قبل الامام الشافعي يتكلمون في مسائل أصول الفقه ويستدلون ويعرضون، ولكن ما كان لهم قانون كلي يرجعون إليه في معرفة دلائل الشريعة، وفي كيفية معارضاتها وترجيحاتها، فاستنبط الشافعي علم أصول الفقه، ووضع للخلق قانوناً كلياً يرجع اليه في معرفة آلة الشرع، فثبت أن نسبة الشافعي الى علم الشرع كنسبة ارسطاليس الى علم العقل (الانتقاء ص ٧٢).

وقد صنف الشافعي الرسالة ببغداد، ولما رجع الى مصر أعاد تصنيف الرسالة وقد درس فيها مذاهب المتقدمين، وأثبت بعد الفحص والدرس هذه الطريقة التي ساوى فيها بين الكتاب والسنة والاجماع والقياس، وأمكن له أن يضع مركزاً وسطاً بين أهل الرأي وأهل الحديث، ومن هنا تظهر لنا أهمية الرسالة من حيث انها نقطة الانتقال التاريخية للفقه الاسلامي.

وخاصية الرسالة، أنها تتيح لنا ادراك طبيعة فكرته الفقهية وعناصرها، وأبرز ما فيها الدقة والجلاء، اللذان يحملان على مخالفة كثير مما كان مسلماً به قبله، دون أن يضيق أفق تفكيره، وكان اتجاهه الذي جعله نصب عينيه هو

تنظيم الفقه، فنراه يعمل على إيجاد تماسك بين الأحكام المنفـردة، وتحاشي أي تناقض بين نتائجها الأخيرة، وهكذا كان للشافعي أعمق الأثر في تنشئة القياس وطريقته التي ظلت من مميزات الفقه.

وكانت فكرته الأساسية أقرب الى طريقة المحـدثين، حتى عـرف عند أهـل العراق بـأنه نـاصر الحديث، وقـد رفض اجماع أهـل المـدينـة وقـول الصحابة، وأبطل الاستحسان الذي هو القياس بمعناه الواسع، والذي أخذ به الحنفية، كما رفض التعليل.

وتعاليم الشافعي تتنـاول عصرين: القـول القديم (العـراقي) والقول الجديد (المصري) وتظهر هاتان الناحيتان في كتاب « الأم » الذي رواه الربيع ابن سليمان المرادي، وأبو يعقوب البويطي.

ولم يكن اختلاف الأقوال في القديم والجديد من أجل انتقاله من العراق الى مصر وتقلبه في عادات جديدة، بل يرجع ذلك في الغـالب الى مرحلة النضـوج الاجتهـادي والتمحيص التي مـر بهـا الامـام، ولـزيـادة البحث والاطلاع أكثر من أي شيء آخر.

ويتبين لنا مما سبق أن تعاليم الشافعي كان لها ناحيتان ناحية وافق عليها مبادىء أبي حنيفة. ووافقه على كـون القياس مصـدراً ما دام معتمـداً على الكتاب والسنة والناحية الثانية عن طريقته هي الاهتمام بالحديث.

والشافعي قرشي ولد سنة ١٥٠ في غزة، وفي العشرين من عمره سافر الى مالك بالمدينة وبقي عنده الى موته سنة ١٧٩، وسافر الى مصر سنة ١٨٨ حيث قوبل كتلميذ لمالك، وبعد تنقل رجع الى مصر سنة ٢٠٠ وعزم عـلى البقاء بها وتوفي سنة ٢٠٤.

١٢ ـ ومن المذاهب المعاصـرة مذهب الامـام أبي عـلي أحمد بن حنبـل الشيباني تلميذ الامام الشافعي. وقد عده جمهور الفقهاء مثل الطبـري من

المحدثين ولم يعدوه من الفقهاء ولكن كتابه « المسائل » يدل على فقهه، وهذا الكتاب يشتمل على أجوبة الإمام أحمد على مسائل وجهت اليه في كافة أبواب الفقه، كما يشتمل كتاب المدونة على أجوبة مالك بن أنس، وهو يسمح لنا أن نؤكد أن الإمام أحمد أراد أن يكون فقيهاً، لأنه كان يعلم مذهباً فقهياً مفصلاً لا يقتصر على شرح الأحاديث، ولهذا ينبغي أن نعتبر مجموع أحاديثه الكبير المشهور بالمسند أنه مؤلف يضع فيه الامام الأساس لمذهبه الفقهي. ولا يعني هذا أنه أسس المذهب السني السلفي في الفقه بنفس المعنى الذي أسس الشافعي مذهبه على مقتضاه، لأننا نجد قبله وبعده فقهاء عديدين ذوي صيغة سلفية، ومذهبهم مستقل عن مذهب أحمد.

وهناك مدارس أخرى عرفت في هذاالعصر مثل مدرسة الأوزاعي المتوفى سنة ١٥٧ ومدرسة ابن جرير الطبري المتوفى سنة ٣٠٣ وأبي ثور المتوفى سنة ٢٤٠، عدا فقهاء آخرين ولكنه منذ سنة ٧٠٠ هـ تقريباً بقي من هذه المدارس الفقهية السنية أربعة فقط وهم مدرسة أبي حنيفة ومدرسة مالك ومدرسة الشافعي ومدرسة أحمد بن حنبل.

وقد انتشرت مدرسة أبي حنيفة في العراق وفي الشام، وانتشرت في أفغانستان والهند، وفي أواسط آسيا التركية، ووجدت قبولاً عند الأمراء السلجوقيين الأتراك، وفي تركيا حيث اعترفت بها الدولة التركية مذهباً رسمياً، حيث كان القاضي يعين من الحنفية، وفي مصر.

أما المذهب المالكي فقد انتشر من المدينة ومصر الى الغرب في شمال أفريقيا وغربها. وكان منتشراً في الأندلس حيث غلب مذهب الأوزاعي هناك في وقت مبكر، وفي شرق البلاد العربية، وفي البلاد التي لم تأخذ بالمذهب الحنبلي أو الأباضي.

وبدأ المذهب الشافعي من القاهرة التي أمضى فيها الشافعي أيامه الأخيرة، وانتشر في الصعيد وفي الحجاز وفي جنوب بلاد العرب، حيث لا

وجود للمذهب الزيدي وفي أغلب شرق أفريقيا. وهناك عدد قليل من الشافعية في العراق، وانتشر في القرون الوسطى في فارس، قبل أن ينتشر هناك مذهب الشيعة الإثني عشرية، وهناك قليل في وسط آسيا، وأخذ بالمذهب كل المسلمين في أندونيسيا والملايو وباقي شرق وجنوب آسيا.

أما المذهب الحنبلي فلم يكن له مثل هذا النجاح كالمدارس الأخرى، ولكن كان له أتباعه في أجزاء من العالم الاسلامي ومن بينها فارس قبل أن تتشيع. ومركزه الرئيسي كان في العراق وطن ابن حنبل، وفي الشام، حيث نشط فيها الامام ابن تيمية (المتوفى سنة ٧٢٨) ولم تكن تعاليمه مثل تعاليم الامام أحمد كلها على العموم، فقد كان من مجتهدي هذا المذهب ولم يكن مقلداً، وكان عصره عصراً لامعاً في تاريخ هذه المدرسة.

ومنذ القرن الثامن الهجري، ركد المذهب الحنبلي ووقف امتداده، حتى جاءت حركة الوهابيين في القرن الثاني عشر وأعطت هذا المذهب حياة جديدة، وقد تأثر الامام محمد بن عبد الوهاب مؤسس هذه الحركة (توفي سنة ١٢٠١) بالامام ابن تيمية واعترف بالمذهب الحنبلي في جنوب بلاد العرب، وأهالي نجد وأصبح النصف الشرقي حنبلياً، وبعض منهم في الخليج العربي وفي الهند. وكان المذهب الحنبلي هو المذهب الوحيد الذي بقي من الطرق السنية السلفية الكثيرة المصبوغة بالأخذ بالحديث قبل كل شيء.

وكانت علاقة هذه المذاهب علاقات متسامحة، وعلى وفاق وسلام، وذلك بفضل « الاجماع » الذي خفف من الاختلافات بينها.

١٣ - وهكذا تم تكون الفقه في العصر العباسي، كما انتهى كذلك هذا التشكيل بقيام المدارس الفقهية، وكان الفقه قد بدأ يتجه الى العمل، ولكنه لم يتم له ذلك، فإن إدارة الدولة والفقه انفصلا مرة أخرى، وشملت المبادىء الدينية والأخلاقية الفقه الاسلامي.

ولقد كان الاجماع عنصراً كذلك في تضييق دائرة التطور والاجتهاد، فقد كان الناس من قبل يجتهدون رأيهم في الأحكام التي ينبغي أن تسود حياة المسلم، على أساس القرآن والعمل القائم في البلاد العربية والبلاد المفتوحة ولم تظهر مسألة من له الكفاءة في الاجتهاد، ومن له الحق فيه، فكان الباب مفتوحاً لمن يهتم بهذا النظر، ولكن هذه الحرية أخذت تضيق شيئاً فشيئاً بسبب الاجماع البلدي ثم الاجماع العام، وبسبب ظهور مجموعة من الأحاديث في مكان هذه الآراء. وهكذا ضاق مجال «الرأي الفردي».

وبعد تكون الفقه وانتهاء ذلك برزت مسألة الاجتهاد ومن له الحق في هذا. وهذا الاتجاه الذي منع الفقهاء من حريتهم التي كان عليها سلفهم، نلاحظه في الإمام الشافعي، وفي منتصف القرن الثالث الهجري، بدأت هذه الفكرة، وهي أن هؤلاء الأكفاء لهم الحق في «الرأي الفردي» لا غيرهم. وهكذا أصبح الاجتهاد لا يرتبط بالرأي الشخصي، وتحدد بالاستنتاج من القرآن والسنة والاجماع والقياس. وكان الشافعي هو الذي ساعد على هذا التغيير بما قام به من تنظيم وضبط لهذه الأصول.

وعند القرن الرابع وصل الفقهاء إلى أن المسائل الضرورية قد بحثت ونوقشت واستقرت وان اجماعاً بأنه ليس لأحد الامكان والقدرة الضرورية للرأي المستقل، وان العمل في المستقبل مقصور على تفسير هذه المبادىء كما وصعت من قبل (وقفل باب الاجتهاد) وانتقل الأمر الى طلب تقليد المذاهب الفقهية القائمة.

والواقع أن مسألة الاجماع على سد باب الاجتهاد لم يكن حقيقة ذاتية، وانما كان بدعة جديدة وظاهرة للحالة النفسية التي سادت أهل السنة، ليدرؤوا بها أخطاراً كانت متوقعة من طغيان الفرق المنحرفة كالقرامطة والباطنية، فكانت تلك الفكرة دفاعية سياسية لحفظ كيان الاسلام، وكان ذلك خيراً، ساعد على احتفاظ هذا التراث بالاستقرار في الأجيال اللاحقة

التي شاهدت الفوضى في التغييرات السياسية والاجتماعية.

والانتقال من الاجتهاد الى التقليد كان تدريجياً، ويظهر ذلك من نظرية مراتب الاجتهاد، اجتهاد مطلق واجتهاد مذهبي، على أن قاعدة التقليد كما استقرت أخيراً يجب أن لا تكون تقليداً مأخوذاً من القرآن والسنة والاجماع، وانما تكون تقليداً مأخوذاً من المذاهب التي أجمع عليها، وليس ذلك مأخوذاً من شيوع هذه المذاهب القدامى، ولكن من هذه الكتب التي تحوي تعاليمهم التي ترجع الى عصر متأخر، وهي من النتائج الحية لعلم الفقه.

وقد وجدت فكرة التقليد اعتراضاً من جماعة من الفقهاء، الذين ادعوا أنه يوجد دائماً مجتهد في كل عصر تنطبق عليه شروط الاجتهاد، وان يكن ذلك بقي بالنسبة للفقه أمراً نظرياً، فلم ينتجوا آراء مستقلة. وهناك بعض الفقهاء لم يدعوا لنفسهم الاجتهاد، ولكنهم رفضوا التقليد، وكان هذا هو أمر داود بن خلف الظاهري (المتوفى سنة ٢٧٠ هـ) ومؤسس المذهب الظاهري، وابن تومرت (المتوفى سنة ٥٢٤) مؤسس حركة الموحدين، وابن تيمية (المتوفى سنة ٧٢٨) الحنبلي الكبير، وتبعه تلميذه ابن قيم الجوزية (المتوفى سنة ٧٥١) فهؤلاء رأوا أنه لا يصح الاتباع الأعمى لأحد غير النبي في مسائل الدين والشرع. ورفض التقليد كان مبدأ للمذهب الظاهري، وان يكن من الناحية العملية لم يترك لاتباعه حرية أكثر من أصحاب المدارس الأخرى.

ولم يدافع ابن تيمية عن فتح باب الاجتهاد، ولكنه ادعى لنفسه الاجتهاد، ونظراً لفكرته عن الاجماع رفض التقليد، وفسر القرآن والحديث من جديد ليصل الى نتائج جديدة في التشريع الاسلامي. والوهابيون الذين يمثلون الحنابلة في الوقت الحاضر قد تمسكوا بالمدرسة الحنبلية، وبكل نظريات ابن تيمية الفقهية ومن بينها رفض التقليد، ولكنهم تمسكوا في

الوقت نفسه من غير تغيير بالفقه الحنبلي، كما كان في هذه المدرسة قبل ابن تيمية.

وقد تأثر بالوهابيين وسار في اتجاههم فقهاء ومدارس فكرية ممن رجعوا الى الاسلام الأول، مثل حركة السلفية الذين يمكن تسميتهم « بالمصلحين » وغيرهم في القرن التاسع عشر، الذين أكدوا تجديد الاسلام بشرحه في ضوء الظروف ـ الجديدة، والذين يمكن أن نسميهم « بالمجددين » وكلاهما يرفض التقليد القديم، وبعض هؤلاء المجددين أضافوا الى ذلك دعواهم بالاجتهاد الجديد، الذي يمتد بعيداً عما كان عليه الاجتهاد في عصر الفقه القديم. وكلتا هاتين الحركتين لم تأت بجديد في مجال الفقه الاسلامي.

ومحاولة تجديد الشريعة على نمط القانون المدني في العصر الحاضر، لا تستوحي ذلك من النظر في شرعية الاجتهاد والتقليد، وانما تستوحي هذا من المبادىء الاجتماعية والدستورية في العصر الحديث، وعن طريق نفوذ الحكام وقوتهم إزاء الأصوات المخالفة المحافظة، وليست نابعة في الواقع من حاجة المجتمع وحياة الناس.

القضاء

القضاء

القضاء هو منصب الفصل بين الناس في الخصومات حسماً للتنازع وقطعاً للتداعي . ثم دُفع للقاضي بعد ذلك أمور أخرى على التدريج بحسب اشتغال الخلفاء والملوك بالسياسة الكبرى ، واستقر منصب القضاء آخر الأمر على أنه يجمع مع الفصل بين الخصوم استيفاء بعض الحقوق العامة للمسلمين ، مثل النظر في الوصايا والأوقاف ، وصارت كل هذه وأمثالها من متعلقات وظيفته .

وكان الخلفاء في صدر الإسلام يباشرونه بأنفسهم ولا يجعلون القضاء في شيء إلى سواهم ، ثم اضطروا إلى استخلاف أمر القضاء في الواقعات بين الناس إلى سواهم ، تخفيفاً لأنفسهم ، فقلدوا القضاء لغيرهم وإن كان مما يتعلق بهم على طريق الاستنابة .

والقاضي حسب النظرية الإسلامية ، هو الذي يفصل في كل الأمور ، دينية أو دنيوية ، وفي الجنايات والعقوبات وغيرها ، ولكن هذا كان أمراً نظرياً فحسب ، والواقع فعلاً هو أنه كان يوجد في الإسلام من قديم هيئة للقضاء مزدوجة ، إحداهما دينية والأخرى دنيوية ، فهذه المسائل المتعلقة بالدين تعلقاً شديداً مثل الأحوال الشخصية والميراث والوقف وغيرها ، كان يحكم فيها حسب الشريعة أمام القاضي الشرعي ، أما غيرها من المسائل الأخرى ، فكانت من اختصاص الوالي والسلطة الحاكمة ، يحكم فيها بموجب السياسة دون مراجعة الأحكام الشرعية ؛ وهكذا كان

يقوم بجانب القضاء النظر في المظالم ، وكانت المسألة الهامة دائماً هي أيهما أقوى : سلطان القضاء الذي يمثله القاضي أم السلطة الدنيوية ، على أنه لم يكن اختصاص كل من هذين محدداً تحديداً دقيقاً ، وإنما كان يحكم الوالي في العادة ، فيما كان يعجز عنه القاضي ، ويظهر أن قضاء القضاة كان قديماً ، مقصوراً على الخصومات والواقعات ، أما القصاص والحدود ، فكانت ترجع إلى الخلفاء وولاة الأمصار ، فلم نعرف قاضياً ليس أميراً قضى بعقوبة من قصاص أو جلد ، وكانت العقوبات التأديبية كالحبس ، لا يأمر بها إلا الخليفة أو عامله ، فكانت دائرة القاضي على العموم ضيقة ، وأحياناً كان ينظر القاضي في أمور ليست داخلة في عمله ، يقول ابن خلدون (إنما كان للقاضي في عصر الخلفاء النظر في الأمور العامة لا باعتبار انها داخلة في دائرة القضاء، ولكن لما يراه في القاضي من الكفاءة للقيام بها، ومن هنا كانت أمور القضاء كلها ليست موكولة إلى القاضي وحده، وأنشئت على مر الأيام هذه المحاكم الخاصة التي كانت تزاحم القاضي في بعض الأوقات، ونعني بذلك ولاية المظالم والحسبة)[1].

والقضاء ـ كما يقول ابن خلدون ـ من الخطط الدينية الشرعية المندرجة تحت الإقامة الكبرى التي هي الخلاقة، وكأنها الأم الكبيرة والأصل الجامع، فهو متفرع عنها وداخل فيها لعموم نظر الخلافة وتصرفها في سائر أحوال الملة الدينية والدنيوية وتنفيذ أحكام الشرع فيها على العموم ، والقاضي نائب ممثل للخليفة أو الوالي الذي هو الرئيس الديني والدنيوي للدولة الإسلامية . وفي شخصه كل القوى الضرورية للحكم في حفظ الدين وسياسة الدنيا ، فكل هذه الوظائف ومن ضمنها القضاء ، إنما هي بالنيابة عنه مباشرة أو بطريق غير مباشر ، أما في الدين فبمقتضى التكاليف الشرعية الذي هو مأمور بتبليغها وحمل الناس عليها ، وأما سياسة الدنيا

(١) ابن خلدون : المقدمة ج ٢ ص ٣٩٧ .

فبمقتضى مصالحهم من العمران البشري والعمران ضروري للبشر ورعاية مصالحه كذلك .

- ٢ -

ولم يكن عند العرب قبل الإسلام حكومة أو سلطة سياسية منتظمة ، ولم يكن لهم بالتالي نظام قضائي منتظم . وإنما كانوا أمة بلا أرض محدودة وبلا سلطة سوى سلطة رؤساء القبائل ، وكل ما كان عندهم هو العادات والتقاليد والأوضاع التي اصطلحوا عليها وكانوا يخضعون لسلطانها ، ويمكن أن نميز من طرق الحكم عندهم هذه الأنواع :

(١) نظام الحكومة : ولسنا ندري حقيقة هذه الحكومة ، فكان بنو سهم هم أصحاب الحكومة في قريش في الجاهلية ، وكانت الأسر الكبيرة في مكة تتقاسم بينها الأعمال الاجتماعية وأعمال الموسم في الحج كالسقاية والرفادة والحجابة ، ويظهر أن بني سهم كانت لهم هذه الوظيفة ، وهي تشبه القضاء في الخصومات التي قد تحصل في مكة في المواسم والأسواق التي تقام بها .

(٢) ومن ذلك الاحتكام ، فقد كانوا يحتكمون في خصوماتهم إلى محكمين من الكهان والعرافين ، والكاهن هو الرجل الذي يعتقد الناس أن له تابعاً من الجن يطلعه على كل شيء ، والعراف هو الذي يعرف الأمور عن طريق الفراسة والقرائن ، وكذلك كانوا يحكمون القرعة كما كانوا يعتمدون على شهادة الشهود .

(٣) وكان عند العرب في الجاهلية النظام المعروف بالنظر في المظالم ، وقد حدثنا الماوردي « أنه وقع خلاف بين العاصي بن وائل ورجل من زبيد

---

(١) نفس المصدر ص ٣٩١ .

اشترى منه العاصي سلعة وماطله في الدفع ، فلما عيل صبر الرجل جاهر بظلامته حول الكعبة بين رجال من قريش وقال :

يا للرجال لمظلوم بضاعته ببطن مكة نائي الحي والنفر
إن الحرام لمن تمّت مكارمه ولا حرام لثوب الفاجر الغدر

واجتمعت قريش بدار عبد الله بن جدعان حيث تحالفوا على أن ينصروا الظالم من المظلوم ، فسمي هذا الحلف حلف الفضول ، وقد شهده النبي ﷺ وأثنى عليه [١] .

ولم يكن عند العرب في الواقع منازعات كثيرة ، فكانت منازعاتهم لا تتعدى شجارهم على المراعي أو مناهل الشرب أو منافراتهم على الرئاسة وتنافرهم في الشرف والثروة . فكانوا يحتكمون إلى حكم يحكم بينهم يتفقون على اختياره من أجل صفاته الشخصية المعروفة أو لمقامه الاجتماعي برجوعه إلى قبيلة أو عائلة معروفة في فض النزاع ، وقد يختار هذا الحكم لأنه معروف بقوة غير طبيعية في مثل الكاهن كما ذكرنا ، فكانوا يرجعون إليه حَكَماً في أكثر الأحيان ، وقد قيل إن الكهان كانوا حكام الجاهلية ، فإذا قبل الحَكَم الاحتكام في الدعوى ، فعليهم أن يقدموا ضمينة أو مالاً للتأمين على قبول الحكم ، ويصبح حكمه في هذه الحالة نهائياً ، وإن لم يكن له قوة التنفيذ بالقوة ، ولكنه على كل حال يبقى تقريراً للحق في النزاع وقاعدة لما يستجد وما ينبغي أن يتبع في العادات القانونية ، ويصبح عمل الحَكَم عمل صانع القانون ، والسنن المتبعة التي طورها هؤلاء المحكمون كان وراءها قوة الرأي العام الذي يؤكد اتباعها . يقول اليعقوبي (كان للعرب حكام ترجع إليهم في أمورها وتتحاكم في مناظراتها ومواريثها ومياهها ودمائها)[٢]. لقد كان

(١) الماوردي : الأحكام السلطانية ص ٧٥ .
(٢) اليعقوبي : تاريخ ج ١ ص ٢٩٩ .

العرب يتمسكون بالتقاليد والسنن يقلدون آباءهم . وكانت هذه هي القاعدة الذهبية للعرب الذين كانوا يعيشون في خط ضيق وفي محيط لا يجدون مجالاً للتجديد والإبداع . وفكرة هذه السنن صارت على جانب من الأهمية بالنسبة لتشكيل الفقه الإسلامي فيما بعد .

فمن هؤلاء المحكمين قاضي العرب قس بن ساعدة ، وكان حَكَماً لنصارى نجران ، ومنهم عامر بن زريب العدواني ، يقول ابن هشام « كانت العرب لا يكون بينها ثائرة ولا عضلة ولا قضاء إلا اسندوا ذلك إليه ورضوا بما قضى به[1] . ومن هؤلاء الأفرع بن حابس ، وكانت العرب تتيمن به وكان حَكَم العرب في الجاهلية حتى جاء الإسلام ، وهم كذلك يصدرون عن رأيه[2] ، ومنهم الكاهن الخراعي الذي كان حَكَماً بين أمية بن عبد شمس وهاشم بن عبد مناف[3] . ومنهم أكثم بن صيفي ، ومن هؤلاء النساء المحكمات عمرة بنت زريب ، وروى ابن هشام أن النبي ﷺ كان حَكَما بين قريش حينما اختلفوا فيمن يضع الحجر الأسود عند بناء الكعبة ، فقالوا يا معشر قريش اجعلوا بينكم فيما تختلفون فيه أول من يدخل من باب هذا المسجد يقضي بينكم ، فكان أول واحد رسول الله[4] ، وهكذا كان « التحكيم » هو طريقة الفصل في المنازعات في الجاهلية .

- ٣ -

وقد بعث رسول الله ﷺ في مكة ، فلبث فيها زهاء ثلاث عشرة سنة يدعو الناس إلى الإسلام ، وكانت الدعوة في هذه الفترة تدور حول العنصر الأساسي للدين وهو الإيمان بالله وحده ونبذ عبادة الأوثان ، وما لا ينفصل عن

(١) ابن هشام : السيرة ج ١ ص ٧٧ .
(٢) نقائض جرير ٤٣٨ .
(٣) الابشهي : المستطرف ج ٢ ص ٧٣ .
(٤) ابن هشام : السيرة ج ١ ص ١٣٢ .

ذلك من البعث والإيمان باليوم الآخر وغير ذلك من النواحي الاعتقادية والأخلاقية ، ولم يتبعه إلا ناس قليلون ، وسارت الدعوة في ظروف غير مواتية ، ثم هاجر الرسول إلى المدينة وفيها أسس الأمة الإسلامية ، وتحولت الدعوة إلى طريق يتناسب مع هذه الأمة الجديدة ، وبعد أن كانت الدعوة دينية فقط، اتخذت ثوباً سياسياً تشريعياً زيادة على ذلك، وما دام الإسلام هو الرابطة التي تربط الأمة ، وما دام الرسول هو الممثل لله تعالى في الأرض يبلغ أوامره ويبينها للناس ، كان الله هو المرجع في كل الأمور وكل المسائل ، سواء أكانت دينية أم دنيوية إنما يبينها الرسول ، وهكذا كانت مسائل السياسة والتشريع كغيرها من المسائل الدينية ، فكان الرسول في المدينة يبلغ عن الله أوامره ومفتياً يفتي في المسائل بما يجده من الأدلة ، وكان إماماً يصرف أمور السياسة العامة ، وكان حَكَماً يفصل في الخصومات ، وهكذا تركزت فيه ، عدا صفة الرسالة والنبوة ، السلطة السياسية والتشريعية والقضائية ، كما كانت بيده قوة التنفيذ . وقد جاء في الحلف الذي عقده الرسول بين الناس في المدينة أول ما قدم إليها « وإنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فإن مرده إلى الله عز وجل وإلى محمد رسول الله »(١) .

ولم يستصحب الرسول معه إلى المدينة قانوناً ، فإن العرب أسلموا بينما كانوا يعيشون حسب عوائدهم الأولى ، ولم يكن هناك ما يدعو إلى تغيير العادات القائمة أو إيجاد قاعدة جديدة ، وإنما أخذت هذه العادات تتطور وتتغير حسب عوائد الدين الجديد . وكان هدف الرسول هو تعليم الناس كيف يفعلون وما يجب عليهم من عمل وما ينبغي تركه حتى يجدوا جزاءهم في اليوم الآخر ، وبهذا كان نظام واجبات للإسلام يجمع بين العبادات والقوانين والنظم الخلقية على السواء حتى لو اتبع الناس هذه القواعد

(١) حميد الله : الوثائق السياسية ص ٦ . ابن هشام ص ٣٤١ - ٣٤٤.

الخلقية لما بقي هنـاك مكان للقـانون ، وتجـد هذه الفكـرة آثارهـا في فكرة « العفو » ، ولكن الأوضاع هي التي ألزمت الرجوع إلى القواعد القانونية .

وقد بقيت الطريقة الخاصة في القضاء وهي « التحكيم[١] » التي كـانت مستعملة قبـل الإسـلام ، فكـان الـرسـول « حكـماً يحكم بـين النـاس في المنازعات حسب الطريقة العربية الأولى ، وقد جاءت آيات القرآن الكريم بهذا، يقول الله تعالى : ﴿ فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكمـوك فيما شجـر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً ﴾. ويقـول تعالى: ﴿ فإن جاؤوك فاحكم بينهم أو أعْرِض عنهم وإن تعرض عنهم فلن يضروك وان حكمت فاحكم بينهم بالقسط﴾[٢]. ويقول تعالى: ﴿واحكم بينهم بما انزل الله ولا تتبع اهواءهم عما جاءك من الحق ﴾[٣] وهكـذا كان يقضي النبي حَكَـما بين النـاس كما يصـرح بهذا القـرآن الكـريم في عمـل الرسول القضائي حيث كان يستعمل دائماً لفظ (حَكَم) ولم يستعمل لفظ (قضى) ثم تطور هذا إلى القضـاء حيث يقول تعـالى : ﴿ ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ﴾ وكان هذا الاستعمال الأخير ايذاناً بمبدأ جديد بدأ به استعمال كلمة « القضاء » في الإسلام ، وإن الرسول كان بهذا المعنى أول قاض في الإسلام . وكان قضاؤه حَكَما مؤيداً بوصفه نبياً وبقوته السياسية والحربية التي زادت من قوته كحكم ، وكان للمتخاصمين حق اختياره للاحتكام إليه ، وكان له حق القبول ، كما وضحت ذلك الآيات ﴿ فإن جاؤوك فاحكم بينهم أو اعرض عنهم وإن تعرض عنهم فلن يضروك ﴾ » .

وقضـاء الرسـول كان عن طـريق الوحي أو عن طـريق الاجتهاد ،

(١) جاء عمر بن الخطاب و زيد بن ثابت في بيته للتحكيم واستعظم زيد ذلك مقال عمر « من بيته يؤتى الحكم » السرخسي المبسوط ج ١٦ ص ٧٤ .

(٢) سورة النساء آية ٦٤ .

(٣) سورة المائدة اية ٥٦٨ .

حسب ما يظهر عنه من الحجاج ، يقول عليه السلام (انكم تختصمون إليّ وإنما أنا بشر مثلكم ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض ، وإنما أنا اقضي بينكم على نحو ما أسمع ، فمن قضيت له من حق اخيه شيئاً فلا يأخذه ، فإنما أقطع له قطعة من النار)(١) فكان يقضي وفق الأدلة التي تثبت الدعوى وعلى نحو ما يسمعه من الخصمين وما يقيمونه من البينات وما يلفظونه من الإيمان ، ولم يأخذ في صحة حكمه أن يكون ذلك صادقاً مطابقاً للواقع متوخياً في حكمه أن لا يكون مخالفاً للدين أو مبادىء الاخلاق .

وقد جاءت الروايات أنه عليه السلام استقضى بعض الصحابة ، منهم عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب ومعاذ بن جبل وأبو موسى الاشعري (٢) .

روي أن رسول الله حين بعث علياً إلى اليمن عاملاً عليها أقطعه القضاء ، وفي رواية بعث رسول الله علياً إلى اليمن يعلمهم الشرائع ويقضي بينهم ، وفي حديث أقضى أمتي علي . وكذلك ما جاء من أن رسول الله بعث معاذ بن جبل إلى اليمن فقال له كيف تقضي إن عَرض لك القضاء . قال أقضي بما في كتاب الله ، قال فإن لم يكن ذلك في كتاب الله ، قال : اقضي بسنة رسول الله ، قال فإن لم يكن في سنة رسول الله ، قال أجتهد رأيي ولا آلو، قال فضرب رسول الله صدره وقال الحمد لله الذي وفق رسول الله بما يرضي رسول الله . وروي أيضاً أن رسول الله وجّه أبا موسى الأشعري إلى اليمن فقيل أميراً وقيل قاضياً ، وفي رواية أنه بعثه على نصف اليمن وبعث معاذاً على النصف الآخر.

وقد اختلف الرواة في طبيعة بعثاتهم على وجه التحديد ، فبعضهم

(١) كنز العمال ج ٣ ص ٢٠٨ .

(٢) وكيع : اخبار القضاة ج ١ ص ٨٤ ـ ١٠٢ .

يرى أنها كانت للولاية والإمارة ، وبعض يرى أنها للصلاة وتعليم الناس ، ويمكن أن نستنتج من هذا كله أن القضاء كغيره من أعمال الدولة ووظائفها لم يكن موجوداً على وجه واضح محدد ، وكل ما هناك أن كل ذلك كان عبارة عن تولية هؤلاء نيابة عن الرسول في أمور خاصة بشؤون الأمة كالإمارة على الجيش أو العمل على جباية المال أو الإمامة للصلاة وتعليم القرآن ولم يبعثهم قضاة وإنما كان ذلك على وجه التبع .

كان القرن الهجري الأول أهم حقبة في تاريخ الإسلام من ناحية التشريع ، بالرغم مما يحيطه من غموض . حيث بدأ المجتمع الإسلامي يحدد وجوه نظامه التشريعي ، وتدل الأدلة على أن طريقة التحكيم والأخذ بالعادات العربية بوجه عام ، استمرت مع بعض التغيير ووفقاً للقرآن الكريم عند الخلفاء الراشدين بالمدينة (٦٣٢ - ٦٦١) ، وكان هؤلاء الخلفاء هم القادة سياسياً بعد وفاة الرسول ، وإن لم يكونوا المحكمين الأول للناس ، حيث كان بعضهم يلجأ في التحكيم إلى قرابة الرسول من قريش ، وكانوا إلى حد كبير مشرعين ومديرين ، فلم يكن هناك فرق بين الادارة والتشريع ، فكانوا يباشرون كل هذه الأمور بأنفسهم ، ومن ذلك القضاء ، فكانوا يحكمون في الخصومات بين الناس ، ولم يثبت أنهم استقضوا قضاة ، وإنما كانوا يعهدون إلى بعض الصحابة أن يقضي ويفصل في بعض الأحيان عندما تزيد عليهم شؤون الأمة ، وقد جاءت روايات على أنهم كانوا ولاة استخلفوهم وكانوا مثل الخلفاء يباشرون كل الأعمال من قضاء وغيره ، وما جاء من أنهم استقضوا قضاة فإن ذلك كان على وجه التبع لأمور أخرى ، قال مالك « ما استقضى ابو بكر ولا عمر قاضياً ، وما كان ينظر في أمور الناس غيرهم » وقال « أول من اتخذ قاضياً ، معاوية بن أبي سفيان ، وكان الخلفاء يباشرون كل شيء من أمور الناس بأنفسهم» ؛ وعن الزهري « ما اتخذ رسول الله قاضياً ولا ابو بكر ولا عمر حتى قال عمر ليزيد بن اخت النمر اكفني بعض الأمور يعني صغارها » وجاء أيضاً أن عمر

كان يستخلف زيد بن ثابت إذا خرج إلى شيء من الأسفار[1] .

ونخلص من تحقيق هذه الروايات بهذه الحقيقة ، وهي أن الخلفاء في المدينة كانوا يباشرون القضاء بأنفسهم وأنهم لم يكن لهم قضاة ولم تقم في هذا العهد إدارة قضائية .

وهنا لا يسعنا إلا ان ننوه بهذه الرسالة القضائية التي أرسلها عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري الوالي بالبصرة ، يحدث سعيد بن ابي بردة ، وكان أبو موسى قد أوصى إلى أبي بردة برسائله،فيقول في كتاب منها « أما بعد فإن القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة ، فافهم إذا أدلى اليك . فإنه لا ينفع ، تكلم بحق لانفاذ له واس بين الاثنين في مجلسك ووجهك حتى لا يطمع شريف في حيفك ولا يخاف ضعيف من جورك ، الفهم الفهم فيما يتلجلج في صدرك ويشكل عليك ما لم ينزل في الكتاب ولم تجربه سنة ، واعرف الأشباه والأمثال ، ثم قس الأمور بعضها ببعض فانظر أقربها إلى الله واشبهها بالحق فاتبعه واعمد إليه ، لا يمنعك قضاء قضيته بالأمس راجعت فيه نفسك وهديت فيه لرشدك . فإن مراجعة الحق خير من التمادي في الباطل ، المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا مجلوداً أو مجرباً عليه شهادة زور ، او ظنينا في ولاء أو قرابة ، واجعل لمن ادعى حقاً غائباً أمداً ينتهي إليه ، أو بينة عادلة فإنه أثبت للحجة وأبلغ في العذر ، فإن أحضر بينة على ذلك الأجل اخذ بحقه . وإلا وجهت عليه القضاء . البينة على من ادعى واليمين على من أنكر ، إن الله تعالى تولى منكم السرائر ودرأ عنكم الشبهات وإياك والغلق والضجر والتأذي بالبأس والتنكر للخصم في مجالس القضاء التي يوجب الله فيها الأجر ، ويحسن منها الذخر . من حسنت نيته وخلصت فيما بينه وبين الله كفاه الله ما بينه وبين الناس ، والصلح جائز فيما بين الناس إلا ما أحل حراماً أو حرّم حلالاً ، ومن تزين للناس بما يعلم الله منه غير

(١) وكيع : نفس المصدرج ١ ص ١٠٥ ، ١١٠ .

ذلـك شأنـه الله ، فما ظنـك بثواب غـير الله في عاجـل دنيـا وآجل آخره والسلام ؟؟

وقد روى ابن القيم في « أعلام الموقعين هذا الكتاب عن أبي عبيد ، ثم قال في نهاية الرواية، قال أبو عبيد فقولك لكثير (الذي روى عنه ابو عبيد) هل اسنده جعفر قـال لا . ثم قال ابن القيم وهـذا الكتاب جليـل القدر وتلقاه العلماء بالقبول وبنـوا عليه اصـول الحكم والشهادة والكتـاب مروي في البيان والتبيين للجاحظ ، وعيون الاخبار لابن قتيبة ، والكامـل للمبرد ، والاحكام السلطانية للماوردي ، والمقدمة لابن خلدون ، وأخبار القضاة توقيع بألفاظ مختلفة . وقد تولى تفسيره ابن القيم،واعلام المـوقعين لابن القيم يكاد يكون كتاباً موضوعاً لشرح كتاب عمر[1] .

وقد شكّ بعض العلماء مثل ابن حزم في هذه الرسالة وأنكر بعضهم نسبتها لعمر من ناحية ما تحويـه من اصطلاحـات فقهية لم تـظهر في عهـد عمر ، ولكنها وليدة القرن الثالث ، وعلى العمـوم فقد كـان هذا الكتـاب موضع دراسة لكثير من العلماء وخاصة المستشرقين مثل مرجـوبيوت وهـامر وغيرهما الذين شكوا في صحتها .

وقد أفاض السرخسي في كتاب المبسوط في شرح هذه الرسالة وبيان ما فيها من تشريع وقواعد في القضاء . كما فعل ذلك ابن القيم في كتاب أعلام المـوقعـين ، وغيـره من الفقهـاء والمؤرخـين مثـل ابن خلدون ، ممـا يجعـل التشكيك في صحتها عند التحقيق محل نظر[2] .

(١) وكيع في أخبار القضاة ج ١ ص ٧٠ .
(٢) الماوردي الاحكام السلطانية ص ٦٣ ، السرخسي في المبسوط ج ١٦ .

- ٤ -

ثم جاء، بعد الخلفاء بالمدينة، الأمويون بدمشق،وخطوا هم وولاتهم الخطوة الأولى في تعيين القضاة ـ الأمر الذي دعت إليه حالة المجتمع الجديد نتيجة اتساع الرقعة الإسلامية بالفتوح العربية، وفي هذا المجتمع الجديد لم يعد التحكيم كافياً، فاستبدلوا الحَكَم بالقاضي، وكان أمراً طبيعياً أن يأخذ القاضي مكان الحكم، فكانت السلطات القضائية والإدارية منوطة بالوالي الذي كان يعين القضاة، وكان القاضي نائباً له واحتفظ الوالي بحقه في عزله. وكان قضاء القاضي مقصوراً على المسلمين وحدهم، أما غيرهم من الرعايا فقد احتفظوا بتقاليدهم الدينية والقضائية.

وقد وضع هؤلاء القضاة الأول في الإسلام الأسس الأولى للفقه الإسلامي، وليس لدينا شيء كثير عن الأصول التي اعتمدوا عليها، وكانوا يحكمون حسب رأيهم على أساس العرف المعمول به والقواعد الادارية، مع نصوص القرآن وروحه والقواعد الدينية المعترف بها بقدر الإمكان، وهذه العادات العملية التي يرجعون إليها هي عرف الجماعة التي يقضون فيها أو العرف الذي حملوه من بلادهم، ومن هنا كان يحصل الاختلاف في العرف والقضاء، وإن يكن ذلك لم يأت بنظريات جديدة. وكان عملهم هو التسليم بما وجدوه من العادات وجعله متفقاً مع الإسلام. وبقي مركز القاضي مركزاً اسلامياً مع مركز الإدارة الأموية، في الاتجاه إلى التسليم لهذه العادات القديمة، والذي يظهر من تطورات الفقه الإسلامي أن الدور الذي قام به القضاة الأول في وضع حجر الأساس للفقه الإسلامي، لم يتميز عن الأصول النظرية التي سادت أخيراً.

وفي حدود القرن الأول أصبح تعيين القضاة من غير المتخصصين تخصصاً فنياً، ولكن من اولئك الأشخاص المهتمين بالموضوعات التي يعنون بها في تفكيرهم الخاص، أو في مناقشاتهم العامة، وفي قدرتهم على معرفة

مدى موافقة العادات للقرآن والقواعد الدينية ، وهؤلاء القضاة الاتقياء هم الذين مهدوا برأيهم الشخصي طريق الحياة الإسلامية ، فقد حمّلوا الفقه والتشريع الأفكار الدينية والأخلاقية وأخضعوه لمبادىء الدين ، وقد حققوا بهذا العمل في مجال واسع بتفصيل ما حققه الرسول بالقرآن بالنسبة للمجتمع الاسلامي الأول بالمدينة ، وكان من نتيجة هذا أن العمل الإداري والشرعي في أواخر العصر الأموي انتقل إلى الفقه الديني ، وترجمت المبادىء المثالية إلى العمل الواقعي ، وهكذا تطور الفقه بجهد هؤلاء الأتقياء ووراءهم القضاة والولاة تعبيراً عن المثل الدينية ، وترجمت هذه الأعمال الادارية للأمويين وأدخلت في الفقه الإسلامي ، وبقي للأجيال بعد ذلك نقل ذلك إلى مجال العمل[1] .

كان مما فعله العباسيون الأول هو ربط وظيفة القاضي بالشريعة دائماً . وكان الأمويون قد مهدوا لذلك ، ولكنه عند العباسيين أصبح قاعدة ثابتة حيث يكون القاضي فقيهاً متخصصاً . ولم يبق مجرد عامل فقيه للحاكم ، بل كانت الدولة هي التي تعينه ويبقى من يوم تعيينه إلى تخليه ، لا يرجع إلى شيء غير الفقه من غير أن يكون للجهة الادارية في الدولة تدخل فيه ، وإن يكن هذا الاستقلال نظرياً ، فلم يسمح بعد لقيام جهاز مستقل ، ولكنه كان مرتبطاً بالسلطة السياسية لإصدار حكمه .

وقد كان هذا بالنسبة للقضايا الجنائية ، فأثناء العصر الأموي عندما كان القاضي أميناً قضائياً للحاكم ، فإنه أو الوالي كان يقوم بالقضاء فيما يعرض عليه من الجنايات في نطاق الادارة المسؤولة ، أما في عصر العباسيين ، فقد كان منصب القاضي منفصلاً عن الإدارة العامة وأصبح مرتبطاً بالشريعة ، ولما كان من غير الممكن للقاضي النظر في الإجراءات القضائية والإشهاد في الإثبات الجنائي ، فإن السلطة السياسية خطت خطوة جديدة ونقلت جزءاً كبيراً من الجنائيات إلى « الشرطة » وبقي ذلك خارجاً

عن نطاق الفقه ، ومع كل ذلك فقد بقي منصب القاضي في مرحلته الأخيرة ، من النظم الهامة في المجتمع الإسلامي .

وقد ادى الاتجاه إلى تركيز القضاء في العصر العباسي الأول إلى إنشاء مركز « قاضي القضاة » وقد كان في الأصل مركزاً شرفياً أعطي للقاضي بعاصمة الدولة ، فكان الخلفاء يستشيرونه في تعيين القضاة في الأمصار وعزلهم ، وكان القاضي أبو يوسف قاضي الرشيد ، هو أول من أطلق عليه هذا اللقب ، وكان الخليفة يستشيره أيضاً في المسائل المالية وأمثالها ، ويرى بعضهم أن هذا المركز استعير من الفرس (موبذان موبذ) ، وكان هذا المنصب وراثياً في بعض العصور ، ففي القرن الثالث والرابع تقلد القضاء ثمانية قضاة من بغداد من أسرة ابي الشوارب ، وظل بنو ابي بردة يتقلدون قضاء القضاء بفارس أجيالا كثيرة ، وتوارث هذا المنصب في عهد الفاطميين آل النعمان وقد كان يحيى بن أكثم قاضي المأمون يمتحن القضاة قبل تعيينهم[1] .

ومنذ عهد الخليفة المنصور ، ظهر ما يلفت النظر في النظام القضائي ، وهو إيجاد جماعة من الشهود الدائمين أمام القاضي ، يقول الكندي في ذلك . . كان القضاة إذا شهد عندهم أحد وكان معروفاً بالسلامة ، قبله القاضي ، وإن كان غير معروف بها أوقف ، وإن كان الشاهد مجهولاً لا يعرف ، سئل عنه جيرانه ، فما ذكروه من خير أو شر عمل به ، حتى كان غوث بن سليمان في خلافة المنصور ، فكان أول من سأل عن الشهود بمصرفي السر ، وكان سبب ذلك كثرة شهادة الزور في زمن غوث ، وكان من عدل عنده قَبِله ، ثم يعود الشاهد واحداً من الناس ولم يكن احد يوسم بالشهادة ولا يشار إليه بها . ثم جاء القاضي العمري على قضاء مصر من قبل الرشيد ، فاتخذ الشهود وجعل أسماءهم في كتاب ، وهو

(١) المنتظم .

اول من قبل ذلك ودونهم وأسقط سائر الناس ، ثم فعلت القضاة ذلك بعده حتى اليوم[١] .

ويقول قدامة بن جعفر في كتاب الخراج : (إن التثبت في شهادة الشهود والمبالغة في المسألة عنهم والفحص عن وجوه عدالتهم والبحث عن حالتهم من أهم واجبات القاضي) وفي القرن الرابع الهجري نجد الشهود قد أصبحوا نوعاً من العمال الثابتين بعد أن كانوا في أول الأمر من حاشية القضاة الأمناء الذين يوثق بشهادتهم . وكانت جلسات القضاء علنية ، وكان القاضي يجلس في مكان لا يمنع أحد من المسلمين من الدخول إليه وهو المسجد الجامع حيث كان يجلس مستنداً إلى اسطوانة من أساطين المسجد ، وكذلك كان القاضي يجلس في داره ، وقد خاصم المأمون رجلاً مرة وأذن المأمون القاضي يحيى بن أكتم في القضاء بينهما في دار الخلافة ، وكان القاضي يلبس السواد على هيئة عمال بني العباس ، وكان المفضل بن فضالة قاضي مصر من قبل المهدي يعتم العمامة السوداء على قلنسوة طويلة ، وكانت القلنسوة هي لباس القضاة الذي يميزهم وكانت تلبس مع الطيلسان[٢] .

وتصرفات القاضي كما أوردها الماردوي ، تشمل ما يأتي : ١ ـ فصل المنازعات وقطع التشاجر والخصومات . ٢ ـ استيفاء الحقوق وإيصالها إلى مستحقيها . ٣ ـ ثبوت الولاية على من كان ممنوع التصرف . ٤ ـ النظر في الأوقاف . ٥ ـ تنفيذ الوصايا . ٦ ـ تزويج الأيامى بالاكفاء إذا عد من الأولياء . ٧ ـ إقامة الحدود على مستحقيها . ٨ ـ النظر في مصالح عمله من الكف عن التعدي في الطرقات والأبنية . ٩ ـ تصفح شهوده وأمنائه واختيار النائبين عنه[٣] .

(١) الكندي ، نفس المصدر ٣٦١ ، ٣٨٥ .

(٢) الماوردي ص ٦٧ ، الكندي ، الولاة والقضاة ص ٣٧٨.

(٣) السرخسي نفس المصدر ج ١ ص ٦٠ .

وهذا إذا كانت ولايته عامة ، أما إذا كانت خاصة ، فإنها تكون مقصورة على خصوصها ولا يجوز له أن يتعداها ، ومثل ذلك من قلد الحكم في داره أو مسجده وهو ما يسمونه قاضي المسجد الذي كان لا يتعدى موضعه ويحكم فيما قدر له من القضايا الصغيرة ، وربما أضيفت للقاضي أمور أخرى كالحسبة ، وكثيراً ما كان يستفتى في المسائل الشرعية أو يطلب إليه الخليفة التصبح في مسائل تتعلق بالدولة أو المصلحة العامة .

وقد استوفى عمر بن الخطاب شروط القضاء وتقليده في رسالته إلى أبي موسى الأشعري . وأحصاها الماوردي في سبعة شروط : ١ ـ أن يكون رجلاً وهذا الشرط يجمع بين شرطين : البلوغ والذكورة ، ويرى ابو حنيفة أن تقضي المرأة فيما تصح فيه شهادتها. ٢ ـ العقل، والمقصود به أن يكون جيد الفطنة يتوصل بذكائه إلى إيضاح ما يشكل . ٣ ـ الحرية والرق يمنع قبول الشهادة وأولى ان يمنع من القضاء . ٤ ـ الإسلام ولا يجوز أن يقلد الكافر القضاء على المسلمين ويجوز تقليده القضاء بين اهل دينه . ٥ ـ العدالة وهي أن يكون ظاهر الأمانة عفيفاً بعيداً عن الريب . ٦ ـ السلامة في السمع والبصر ليصحّ بهما إثبات الحقوق. ٧ ـ أن يكون عالماً بالأحكام الشرعية أصولها وفروعها ، وإذا أحاط علمه بالأصول الأربعة في أحكام الشريعة : وهي القرآن والسنة والاجماع والقياس ، صار بهذا من أهل الاجتهاد وجاز له أن يفتي ويقضي . وإن أخلّ بها خرج من أن يكون من أهل الاجتهاد ، فلم يجز له أن يفتي ولا أن يقضي[١] .

وقد شرح السرخسي بافاضة كتاب عمر بن الخطاب الذي يسمى عند الناس (سياسة القضاء) في فصل عن أدب القاضي في كتابه المبسوط . وناقش فيه آداب القضاء وشروطه وآراء الفقهاء في مسائل كثيرة مفيدة في هذا الموضوع[٢] .

(١) نفس المصدر ص ٦١ .

(٢) السرخسي نفس المصدر ج ١ ص ٦٠ .

وكانت تقوم بجانب القضاء العادي الذي يفصل بين الخصوم محكمة أخرى أعلى من ذلك هي « محكمة النظر في المظالم » ، يقع بها إنصاف المظلوم من الظالم وخلاص المحق من المبطل ونصرة الضعيف على القوي وإقامة قوانين العدل . وطبيعة هذه المحكمة أنها وظيفة ممتزجة من سطوة السلطنة ونصفة القضاء وتحتاج إلى علو يد وعظيم هيبة ، وقد تطورت من الاستقرار الفقهي الذي يلتزم به القاضي ، والطريقة المثالية للشريعة التي احتفظ بها القاضي ، والتمسك بالإجراءات الفقهية والأدلة حسب التفسير الفقهي ، وكذلك من عجز القضاة في ضمان العدل بين الناس ، فقضى الأمر إلى قود المتظالمين إلى التناصف بالرهبة ، وزجر المتنازعين عن التجاحد بالهيبة .

وهكذا يختص نظر المظالم على ما يأتي : ١ ـ النظر في تعدي الولاة على الرعية ، وجور العمال فيما يجبونه من الأموال واستيفاء كتّاب الدواوين أموالهم . ٢ ـ تظلم المرتزقة من نقص أرزاقهم أو تأخرها عنهم . ٣ ـ رد الغصوب التي قد يتغلب عليها ولاة الجور ، وما تغلب عليها ذوو الأيدي القوية وتصرفوا فيها تصرف الملاك بالقهر والغلبة . ٤ ـ تنفيذ ما وقف القضاة من الأحكام لضعفهم عن إنفاذها وعجزهم عن المحكوم عليه لعلو يده وعظم خطره . ٥ ـ النظر بين المتشاجرين والحكم بين المتنازعين حتى لا يخرج عن موجب الحق ومقتضاه ولا يسوغ أن يحكم بينهم إلا بما يحكم به الحكام والقضاة(١) .

فناظر المظالم يجب أن يكون له من السلطان على كل أحد وفي كل أمر بمكانه ، حتى لا ينازعه أحد ، ولا يكون هذا إلا لأمير أو سلطان ، وحكم الملك أو السلطان إنما يجري على ما تقتضيه طبيعة العمران ، ويحكم بموجب السياسة دون مراجعة الأحكام الشرعية ، ونظر المظالم ـ كما يقول الماوردي ـ

(١) الماوردي ص ٧٦ .

يخرج من ضيق الوجوب إلى سعة الجواز فيكون الناظر فيه أفسح مجالاً وأوسع مقالاً ، وبهذا يبتين لنا أن طبيعة ناظر المظالم متحررة من القيود بخلاف القاضي ، لأن نظر المظالم موضوع على الأصلح وعلى الجائز دون الواجب[١] .

وكان من نتيجة هذا كله هي الإدارة القضائية المزدوجة ، إدارة دينية على أساس الشريعة ، وهي إدارة القضاء ، والإدارة الأخرى إدارة مدنية يقوم بها السلطان والحكام السياسيون على أساس العرف والعدل والتحكيم ، وهي النظر في المظالم ، وهي غير مقيدة بالقواعد الفقهية القضائية ، ويكون نظرها في البينات والتعزير واعتماد الامارات والقرائن ، وتأخير الحكم إلى استجلاء الحق ، وحمل الخصمين على الأصلح ، واستحلاف الشهود ، وذلك كله أوسع من نظر القاضي .

وفي اثناء العصر الأموي ، كان القاضي أميناً شرعياً للحكام . وكان يباشر الجرائم التي تدخل في الإدارة العامة للحكام ، وعندما جاء العباسيون انفصل منصب القضاء عن الإدارة العامة وأصبح مرتبطاً بالفقه الإسلامي في جوهره وفي إجراءاته ، فكان لا يمكن للقاضي أن يعتمد على قواعد الشهود الشكلية في الجرائم وأصبح عدم قدرته على توليها واضحاً ، ومن اجل هذا خطت السلطة السياسية خطوة جديدة وحولت إدارة الجرائم إلى « الشرطة » وبقيت خارجة عن المجال العلمي للشريعة ، يقول ابن خلدون « والشرطة وظيفة دينية يوسع فيها النظر عن احكام القضاء قليلاً فيجعل للتهمة في الحكم مجالاً ويفرض العقوبات الزاجرة قبل ثبوت الجرائم ويقيم الحدود الثابتة في محلها ويحكم في القيود والقصاص ويقيم التعزيز والتأديب

(١) نفس المصدر ص ٧٩ .

في حق من لم ينتـه إلى الجريمـة يحكم فيها بمـوجب السياسـة دون مـراجعـة الأحكام الشرعية .

وهكذا خرجت كل التنظيمات من شرطة وحدود من يد القاضي في العصر العباسي الأول ، وسلطة الحاكم التي تمكنه من تطبيق الشريعة ولـو نظرياً وتنظيمها عملياً بالتشـريع في هـذه الأمور ، كـل ما خـرج من نطاق القضاء سمي أخيراً « سياسة » التي هي تعبير عن القوة القضائية التي احتفظ بها السلطان منذ العصر الأموي والتي يستعملها إذا أراد ذلك .

والسياسة تعني كـل الأمور الإدارية العادلـة التي يستعملها الحـاكم وولاته إزاء الطريقة المثالية للشريعـة التي يستعملها القـاضي ، وأحيانـاً ما تمس السياسة النـظر في المظالم وأحيـاناً مـا تدلان عـلى معنى واحد ، وعـلى القاضي أن يتبع التعليمات مـن قبل الحاكم باستعمال سلطته السياسية في حدود الشريعة (السياسة الشرعية) .

وفي الواقع أنه إلى الوقت الحاضر ما ادى إلى التجديد في التشريع إلا التدخل البعيد في الشريعـة الإسلاميـة ، وأن الحكام رضـوا بالتشـريع في مسائل خارج سلطان القاضي ، وأهم مثال لهذا النوع من الفقه المدني كان في السياسة عند المماليك بمصر ، وكانوا يسمون ذلك (ياسة) التي ترجـع إلى طبقة العسكريين الحاكمة وكذلك (قانون نامة) عند العثمانيين .

ونتيجة هذا كله هو اثنينية القضاء وازدواجه ، ديني يستعمله القاضي على أساس الشريعة ، والآخر مدني تستعمله السلطة السياسية على أساس العرف والعدالة .

لقد كان الفقـه حتى أوائل العصر العبـاسي عملياً متقـدماً ، ولكنـه توقف بعد ذلك بعد انفصال إدارة الدولة عن الفقه ، فساد الجمود في الفقه

بعد أن توقف عن الحياة العملية . وقد ساعد هذا الجمود والتوقف على استقرار في القرون التالية التي تأخر فيها النظام السياسي في الإسلام ، وكان التغيير الذي تم بالنسبة للنظريات الفقهية أكثر من الفقه الايجابي .

وجملة القول فإن الفقه كان مظهراً للمجتمع في هذا العصر ، ولكنه بتطور المجتمع والدولة ، اصبح يتباعد شيئاً عن الواقع والعمل .

وكان النظر في المظالم معروفاً عند العرب في حلف الفضول الذي ذكرناه من قبل وعقد فيه حلف على رد الظالم وإنصاف المظلوم من الظالم ، وقد حضره رسول الله قبل النبوة ، وهو وإن كان فعلاً جاهلياً دعت اليه السياسة ، فقد صار بحضور الرسول له وما قاله في تأكيد أمره حكماً شرعياً وفعلاً نبوياً حيث قال الرسول: شهدت في دار ابن جدعان حلف الفضول ما لو دعيت إليه لأجبت وما أحب أن لي به حمر النعم .

وقد نظر رسول الله المظالم بعد نبوته في الشِّرب الذي تنازعه الزبير بن العوام ورجل من الأنصار فحضره بنفسه فقال للزبير اسق انت يا زبير ثم الانصاري فقال الأنصاري إنه لابن عمتك يا رسول الله ، فغضب من قوله وقال يا زبير اجره على بطنه حتى يبلغ الماء الكعبين ، وذلك أدباً له لجرأته عليه ، ولم ينتدب للمظالم من الخلفاء الأربعة أحد ، لأنهم في الصدر الأول اقتصروا على فصل التشاجر بينهم بالحكم والقضاء ، واحتاج علي عليه السلام ، عندما اختلط الناس وتجوروا إلى الصرامة في السياسة ، فكان أول من سلك هذه الطريقة وإن لم يخرج إلى نظر المظالم المحض . ولما تجاهر الناس بالظلم احتاجوا إلى نظر المظالم ، وكان أول من أفرد للظلامات يوماً ، عبد الملك بن مروان ، فكان إذا وقف على مشكل رده إلى قاضيه أبي ادريس الأودي ، ثم زاد جور الولاة وظلم العتاة ، فكان عمر بن عبد العزيز أول من ندب نفسه للنظر في المظالم ورد مظالم بني أمية على أهلها ، ثم جلس لها من خلفاء بني العباس جماعة ، فكان أول من جلس لها المهدي ثم الهادي ثم

الرشيد ثم المأمون ، وآخر من جلس لها المهدي ، وكان ملوك الفرس يرون ذلك من قواعد الملك[1] .

- ٥ -

وكان بجانب القضاء العادي والنظر في المظالم أنواع أخرى من القضاء محدودة بطبيعة الخلاف أو الأشخاص ، وتقليد القضاء قد يكون خاصاً كأن يقلد القضاء في الديون أو في المناكح ، فلا يتعدى القاضي هذا الاختصاص ، لأن القضاء استنابة تصح عموماً وخصوصاً ، فمن كانت ولايته خاصة فهي منعقدة على خصوصها ومقصورة على ما تضمنه عقد الولاية .

ومن أنواع القضاء « قاضي العسكر » فقد كان المجتمع الإسلامي في العصر الأول أثناء الفتوح الإسلامية يحوي أهل البلاد المفتوحة الذين كانوا يزاولون عاداتهم وقضاءهم ، وكان اولئك الفاتحين الذين غزوا هذه البلاد أو ممن استقر بهم الأمر في البلاد المفتوحة مع هؤلاء الذين أسلموا كانوا بعيدين عن القضاء العادي ، وكان عندهم من المسائل الجديدة الخاصة بالغنائم وما أشبه ذلك ، فاستدعى الأمر في هذا المجتمع الجديد سلطة للفصل في كل أمورهم واستدعى الأمر قاضي العسكر ، وقد ظهر هذا في أوائل القرن الثاني الهجري وكان تصرفه في القضاء على غرار القاضي العادي بالرجوع إلى الشريعة على خلاف ناظر المظالم .

ومن أنواع القضاء « قاضي الجماعة » وهي وظيفة في الغرب مماثلة لقاضي القضاة في الشرق . وكان يؤلف مجلس القضاء من قاض واحد ولم يجز الفقهاء تعدد القضاة ولا يولي الخليفة قاضيين في مسألة واحدة ، وأجاز الشافعي تولية قاضيين في بلد كل واحد على قسم منها . وقد بين الماوردي

(١) الماوردي ، المصدر السابق ص ٧٣ ، ٧٤ ، ٧٥ .

إجازة تولية قاضيين على بلد فقال « وإذا قلد قاضيان على بلد لم يخل حال تقليدهما من ثلاثة أقسام : ١ ـ أن يردّ إلى أحدهما موضعاً منه وإلى الأخر غيره فيصح ، ويقتصر كل واحد منهما على النظر في موضعه . ٢ ـ أن يردّ إلى أحدهما نوعاً من الأحكام والى الآخر غيره كرد المداينات الى احدهما والمناكح إلى الآخر، فيجوز ذلك ويقتصر كل واحد منهما على النظر في هذا الحكم الخاص في البلد كله. ٣ ـ أن يردّ إلى كل واحد منهما جميع الأحكام في جميع البلد. وقد اختلف فيه فمنعته طائفة وأجازته طائفة لأنها استنابة كالوكالة(١).

ولم يهتم بالمشورة في نظام القضاء الإسلامي ، والمشورة هي مبدأ عام في الإسلام ، وحاجة الحكام وغيرهم إلى الاستشارة في الإسلام ، من القواعد الإسلامية ولم يعن به بالنسبة للقضاء ، يقول الله تعالى : ﴿ وشاورهم في الأمر ﴾ وقد ذكر الفقهاء في أدب القاضي أن يجلس معه جماعة من أهل الفقه يشاورهم ويستعين برأيهم فيما يجهله من الأحكام . ويرى أهل الفقه أنه إذا أشكل على القاضي حكم استعمل رأيه في ذلك وعمل به ، والأفضل له أن يشاور أهل الفقه في ذلك ، فإن اتفقوا على رأي يخالف رأيه عمل برأي نفسه أيضاً ، لأن المجتهد مأمور بالعمل بما يؤدي إليه اجتهاده، محرم عليه تقليد غيره(٢) .

ويجوز لمن اعتقد مذهباً أن يقلد القضاء من اعتقد مذهباً آخر ، لأن للقاضي أن يجتهد برأيه في قضائه ولا يلزمه أن يقلد في النوازل والاحكام أهل مذهبه ، وقد منع بعض الفقهاء من اعتزى إلى مذهب أن يحكم بغيره ، لما يتوجه إليه من التهمة والممايلة في القضايا والأحكام ، وإذا حكم بمذهب فلا يتعداه كان أنفى للتهمة وأرضى للخصوم ، وإن كانت السياسة

---

(١) الماوردي ص ٧٠ .
(٢) كاساني، بدائع الصنائع ج ٧ ص ١٢ .

تقتضيه فأحكام الشرع لا توجبه ، لأن التقليد فيها محظور والاجتهاد فيها مستحق[١] .

ومن شروط ولاية القاضي أن يكون عالماً للأحكام الشرعية وأصولها ، وأولها علمه بكتاب الله على وجه تصح به معرفة ما تضمنه من أحكام ، ثم عمله بسنة الرسول ، ثم علمه بتأويل السلف فيما اجتمعوا عليه واختلفوا فيه ليتبع الإجماع ويجتهد ، وعلمه في الاختلاف ثم علمه بالقياس الموجب لرد الفروع المسكوت عنها إلى الأصول المنطوق بها والمجمع عليها ، حتى يجد طريقاً إلى العلم بأحكام النوازل ، فإذا أحاط علمه بهذه الأصول في أحكام الشريعة ، صار بها من أهل الاجتهاد في الدين وجاز له أن يفتي ويقضي ، وإن أخل بها خرج من أن يكون من أهل الاجتهاد ، فلم يجز أن يفتي ولا ان يقضي ، فإن قلد فحكم بالصواب أو الخطأ كان تقليده باطلًا وحكمه مردوداً ، وحظر أبو حنيفة تقليد القضاء من ليس من أهل الاجتهاد ، لأن المجتهد مقيد بالاجتهاد والمقلد مستعبد بالتقليد ، وكما أنه لم يجز للمجتهد نقض ما أقضاه ، فكذا لا يجوز ذلك للمقلد[٢] .

وإذا مات القاضي انعزل خلفاؤه ، ولو مات الإمام لم تنعزل قضاته ، وإذا اتفق أهل بلد على تعيين قاض والاحكام موجود بطل التقليد ، وإن كان مفقوداً صح التقليد ونفذت احكامه عليهم ، وإن تجدد إمام فلا بد من الرجوع إلى أذنه ولا ينقض ما حكم به من قبل .

ومن الوظائف التي تتصل بالقضاء وظيفة الحجابة ، وهي في الأصل عند الأمويين والعباسيين وظيفة حراسة الباب ، ولكنها أخذت من عصر المماليك صورة قضائية نتيجة لامتداد عمله في التحكيم ، فكان موضوع الحجابة إنصاف الأمراء والجنود ، وأصبح حكمه النظر في مخاصمات

(١) الماوردي نفس المصدر ص ٦٤ .

(٢) الماوردي : نفس المصدر ٦٤ .

الأجناد في أمور الإقطاعات مثل قاضي العسكر ، ثم تطور ذلك فأصبح نائباً للسلطان ، فعهد إليه بصفته مديراً للشؤون العامة قضاء المظالم ، وبهذا ظهر تصرفه القضائي وصار يحكم في كل جليلٍ وحقير[١] .

وعلى القاضي أن يتخذ كاتباً لأنه يحتاج إلى حفظ الدعاوى والبينات والإقرارات التي لا يمكنه حفظها ، فلا بد من الكتابة ولا بد أن يكون له معرفة بالفقه حتى يسجل كلام الخصمين كما سمعه ، ولا يتصرف فيه لئلا يوجب حقاً لم يجب ولا يسقط حقاً واجباً، لأن تصرف غير الفقيه بتفسير الكلام لا يخلو من ذلك ، وقد يدخل في مناقضات بين القاضي ومشاوريه ، فهو في مركز نائب عن القاضي في سير الدعاوى، وأن يكتب في سجل ما يجري من أسماء الشهود وكتابة الدعوى .

ويتخذ القاضي جلوازاً وهو المسمى بصاحب المجلس يقوم على رأس القاضي لتهذيب المجلس وبيده سوط ينذر به المؤمن ويؤدب المنافق ، وأن يكون أميناً على المجلس ، وقد يسمى بواباً يساعد الحاجب ، وأن يكون له عوناً قد يستعمل القوة في ظهور المتخاصمين أمام القاضي عند الضرورة، وهؤلاء الأعوان هم الذين يستحضرون الخصوم ويقومون بين يدي القاضي إجلالاً له . هذا بعض الوظائف الخاصة بمجلس القضاء . وقد أفاض الفقهاء في طريقة سير الدعوى ومعالجة القاضي لها .

والقضاء أمانة عظيمة على الأموال والايضاع والنفوس . ولا يقوم بوفائها إلا من كمل ورعه وتمت تقواه ، ومن أجل هذا لم تكن مرموقة من الفقهاء بعين الرضا وتحدثوا عن قبول القضاء وعدم قبوله، وقد احتجوا في ذلك بأحاديث كثيرة ترعب الناس من قبول القضاء ، وعدم التعرض للحكم بين الناس مثل قوله عليه السلام(من جعل قاضياً فقد ذبح

---

(١) الكاساني ، نفس المصدر ج ٧ ص ١٢ ، ١٦ .

بغير سكين) وقوله: (القضاة ثلاثة: فقاضيان في النار وقاض في الجنة، فأما الذي في الجنة فرجل عرف الحق فقضى به، وأما اللذان في النار فرجل عرف الحق فجار في الحكم ، ورجل قضى على جهل) وأحاديث أخرى في التشديد في تولي القضاء، كما جاءت أخبار كثيرة عن الفقهاء الذين امتنعوا عن القضاء ، فقد روي أن ابا حنيفة ابتلى بالضرب والحبس فلم يقبل حتى مات ، وقد حكي أن قوماً من أهل الحديث تحاموا حديث أبي يوسف القاضي من أجل غلبة الرأي عليه مع صحبة السلطان وتقلده القضاء ، وروي عن سفيان الثوري أنه دعي للقضاء فهرب إلى البصرة حتى مات وهو متوار . ويحكى عن الفقيه الشافعي ابن خيران أنه كان يعيب على صاحبه ابن سريج تولي القضاء ، ويقول له هذا الأمر لم يكن في اصحابنا ، إنما كان في اصحاب ابي حنيفة[1] .

وقد احتج القابلون لهذا المنصب بأن الأنبياء قضوا بين الأمم بأنفسهم ، وكذلك صنع الخلفاء الراشدون ، لأن القضاء بالحق إذا أريد به وجه الله يكون عبادة خالصة بل هو من أفضل العبادات ، وأما ما جاء من الأحاديث فهو محمول على القاضي الجاهل أو العالم الفاسق أو الطالب الذي لا يأمن على نفسه الرشوة فيخاف أن يميل إليها ، ولهذا إذا كان لم يصلح له إلا رجل واحد فإنه يفترض عليه القبول ، وصار عليه فرض عين ، ولو امتنع يأثم كما في سائر فروض الأعيان .

لقد كان لمنصب القضاء احترامه وكثيراً ما نجد الأمراء والوزراء يساقون إلى السجن ، ولا يحكى مثل ذلك إلا عن قليل من القضاة ، ولم يمت في اثناء السجن إلا قاض واحد ، ولا يعلم أن قاضياً مات في السجن سواه ، وهو القاضي أبو أمية .

(١) الكندي ، نفس المصدر ص ٣٠٢ ، ٣١٥ ، الكاساني نفس المصدر ج ٧ ص ٤ .

وقد عظم شأن القضاة وقوي مركزهم ، وأصبح تعيين القاضي من قبل الخليفة مباشرة وخرج من سلطان الوالي وظـل تعيينه من حق الخليفـة حتى في العصـور المتخلفة ، بـاعتبار أن القضاء آخر مـا بقي من المنـاصب العامة .

ولم يقتصر فضـل القضاة في الإسـلام على تـأسيس الفقه الإسـلامي بـاجتهادهم وتـطبيقهم الشـريعـة عـلى الحيـاة العمليـة في عصر الأمـويـين والعباسيين ، ولكن كتب الأدب زاخرة بأدبهم وقصصهم ونوادرهم ، وهذه الوصايا العظيمة في القضاء والتي بنت أصول القضاء وسياسة التقاضي، مثـل كتاب عمـر بن الخطاب لأبي مـوسى الأشعري ، وهـو وثيقة هـامة في القضاء بالرغم من اختلاف الـرأي في صحتها ، ومثـل كتاب عـلي بن أبي طالب لمالك الأشتر لما ولاه على مصر وأعمالها والذي يقول فيـه (ثم اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك في نفسك ، ممن لا تضيق به الأمـور ولا تمحكه الخصوم ولا يتمادى في الزلة، ولا يحصر من الفيء إلى الحق إذا عرفه . ولا تسرف نفسه على طمع ولا يكتفي بأدنى فهم دون أقصاه أو تفهم في الشبهات وآخذهم بالحجج وأقلهم تبرماً بمراجعة الخصم وأصبرهم على تكشف الأمـور ، وأصرمهم عنـد انفتاح الحكم ممن لا يزدهيه المـراء ولا يستميله إغراء ، وأولئك قليل ثم أكثر تعاهد قضائه وافسح له في البذل بما يزيل عنته وتقل معْه حاجته إلى الناس واعطه من المنزلة لديك ما لا يطمع فيه غيره من خاصتك ليأمن بذلك اغتيال الرجال له عندك ، وانظر في ذلك نظراً بليغاً فإن هذا الدين قد كان أسيراً في أيدي الأشرار يعمل فيه بالهوى ويطلب به الدنيا[1] .

وهذا الكتاب الجامع للسياسة والقضاء والآداب صار إلى معاوية بن

(١) الكندي ، المصدر السابق٢٣ .

ابي سفيان لما مات الأشتر قبل وصوله إلى مصر ودس للأشتر معاوية لما انتهى إلى القلزم حيث تركب السفن إلى مصر عندما أتاه رجل حتى إذا طعم أتاه بشربة عسل قد جعل فيه سماً فلما شربها مات . وفي هذا يقول معاوية « إن لله جنوداً من عسل »[1] .

(١) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ج ٦ ص .

الحسبة

الحسبة

المادة التي أخذ منها اسم الحسبة تدل على العد والإحصاء ، والحسبة هي فعل ما يحتسب ، ومن ذلك قولهم احتسب أجره عند الله بمعنى ادخره عنده ، وهي عند الفقهاء الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وفعل ذلك مما يحتسبه فاعله عند الله ، وقد جاء ذلك في آيات كثيرة في القرآن ، فمن ذلك قوله تعالى : ﴿ ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ﴾ « آل عمران ١٠٤ » وقوله تعالى في صفات المؤمنين ﴿ المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾ «التوبة ٧١» وقوله تعالى : ﴿ الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله وبشر المؤمنين ﴾ « التوبة ١١٢» وقوله تعالى ﴿الذين ان مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ﴾ (الحج ٤١) كما وردت في ذلك أحاديث كثيرة ، قال رسول الله : « من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان) وقوله عليه لسلام (بئس القوم قوم لا يأمرون بالقسط وبئس القوم قوم لا يأمرون بالمعروف ولا ينهون عن المنكر) « الاحياء للغزالي ج ٢ ص ٢٧٧) .

وهذه الآيات والأحاديث تدل على وجوبها ، وقد اتفق العلماء على أنها من فروض الكفاية إذا قام بها البعض سقط الطلب عن باقيها ، وهي فرض عين على والي الحسبة الذي عينٍّ لهذه الوظيفة بحكم الولاية ، والفرق بينه

وبين غيره من آحاد الناس ، أنه منصوب للاستعداء إليه فيما يجب إنكاره ، وليس المتطوع منصوباً بالاستعداء ، وأن على المحتسب إجابة من استعداه ، وليس على المتطوع إجابته ، وأن على المحتسب أن يبحث عن المنكرات الظاهرة ليصل إلى إنكارها ، ويفحص عما ترك من المعروف الظاهر ليأمر بإقامته ، وليس على غيره من المتطوعة بحث ولا فحص ، كما أن للمحتسب أن يتخذ أعواناً وليس للمتطوع أن يندب لذلك أعواناً ، وللمحتسب أن يعزر في المنكرات الظاهرة ولا يتجاوز الحد ، وليس للمتطوع أن يعزر على منكر ، وللمحتسب اجتهاد رأيه فيما تعلق بالعرف دون الشرع ، وليس ذلك للمتطوع . (الماوردي ص ٢٧٧) .

وقد اختلف الفقهاء هل يجوز له أن يحمل الناس فيما ينكره من الأمور التي اختلف الفقهاء فيها على رأيه واجتهاده ، فيرى بعضهم أن له أن يحمل الناس على رأيه واجتهاده ، فعلى هذا يجب على المحتسب أن يكون عالماً من أهل الاجتهاد في أحكام الدين ، ليجتهد رأيه فيما اختلف فيه ، وبعض يرى أنه ليس له أن يحمل الناس على رأيه واجتهاده ، وعلى هذا فيجوز عندهم أن يكون المحتسب من غير أهل الاجتهاد إذا كان عالماً بالمنكرات المتفق عليها .

والحسبة وظيفة دينية وولاية شرعية تلي ولاية القضاء في المرتبة ، إذ إن ولايات رفع المظالم على العموم والنظر في القضاء بين الناس موزعة على ثلاث جهات ، أقواها ولاية المظالم ، ويليها ولاية القضاء ثم ولاية الحسبة ، والحسبة واسطة بين أحكام القضاء وأحكام المظالم ، وليس هناك حدود مرسومة وضعها الفقهاء بين هذه الولايات ، والمرجع في تخصيص هذه الولايات يرجع إلى ما تحويه مراسم التعيين ، قد يجمع الوالي بينها فيجعلها لشخص واحد ، وقد يفرق بينها حسبما يرى ، ويختلف ذلك باختلاف البلاد والأوطان .

واختصاص القاضي هو الفصل في المنازعات واستيفاء الحقوق ، ووالي المظالم يختص بالنظر فيما عجز القضاة من انفاذه وكذلك فيما عجز عنه والي الحسبة ، اما الحسبة فهي تقصر عن ولاية القضاء في إنشاء الاحكام ، ومجالها محدود بالنظر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، دون حاجة إلى دعوى ترفع أو بينات تفرض وإيمان تطلب .

والحسبة موافقة لأحكام القضاء في بعض المسائل وتقصر عنها في بعضها الآخر ، وتزيد عليها في مسائل أخرى : فتتفق مع أحكام القضاء في جواز الاستعداء الى القائم بها والادعاء أمامه في بعض حقوق الأفراد ، وهي أن يكون فيما يتعلق ببخس وتطفيف في كيل أو وزن ، أو يتعلق بغش أو تدليس في مبيع أو ثمن ، أو فيما يتعلق بمطل وتأخير لدين مستحق مع القدرة على الوفاء .

وإنما جاز نظره في هذه الأنواع دون غيرها لتعلقها بمنكر ظاهر هو منصوب لإزالته، واختصاصها بمعروف بيِّن ، هو مندوب لإقامته ، لأن موضوع الحسبة إلزام الحقوق والمعونة على استيفائها ، وليس لواليها أن يتجاوز ذلك إلى الحكم الناجز الفاصل عند قيام المنازعة وخفاء الحق منها[1] ، وتوافق أحكام القضاء في أن له إلزام المدعى عليه للخروج من الحق الذي عليه ، وذلك في الحقوق التي جاز له سماع الدعوى فيها ، وإذا وجبت باعتراف وإقرار ، فيلزم الخروج منها ودفعها إلى مستحقها ، لأن في تأخيرها منكراً هو منصوب لإزالته .

وأما قصور الحسبة عن أحكام القضاء فمن وجهين ، أحدهما قصورها عن سماع عموم الدعاوى الخارجة عن ظواهر المنكرات من الدعاوى في العقود والمعاملات ، فلا يجوز أن يتعرض للحكم فيها إلا أن يرد ذلك إليه بنص صريح ، فيجوز ويصير بهذه الزيادة جامعاً بين قضاء وحسبة فيراعى فيه أن يكون من أهل الاجتهاد . والوجه الثاني أنها مقصور

على الحقوق المعترف بها ، فأما ما يتداخله التجاحد والتناكر فلا يجوز له النظر فيه ، لأن الحاكم فيها يقضي على سماع بينة وإحلاف يمين ، ولا يجوز للمحتسب أن يسمع بينة ولا أن يطلب حلف يمين .

وتزيد الحسبة على أحكام القضاء أنه يجوز للناظر فيها أن يتصفح ما يأمر به من المعروف وينهي عن المنكر ، وإن لم يحضره خصم مستعدٍ، وليس للقاضي أن يتعرض لذلك إلا بحضور خصم يجوز له سماع الدعوى منه ، فإن تعرض القاضي لذلك خرج من منصب ولايته . وللناظر في الحسبة من الرهبة والاستطالة فيما تعلق بالمنكرات، ما ليس للقضاة، لأن القضاء موضوع للمناصفة فهو بالوقار أحق وخروجه منها إلى سلاطة الحسبة خروج عن حده .

أما ما بينها وبين ولاية المظالم فهي تشبهها في أن موضوعها مستقر على الرهبة التي تقوم على سلاطة السلطة وقوة الصرامة ، وجواز التعرض لأسباب المصالح العامة ،والتطلع إلى إنكار العدوان الظاهر ، وتفترق عنها ولاية المظالم في أنها تتناول ما يعجز عنه القضاة ، لأنها شرعت ووضعت لما رفّه عنه القضاء إفساحاً لوقته وتيسيراً لأمره ، ولهذا كانت ولاية المظالم أعلى الولايات الثلاث ، كما أنه لا يجوز له الحكم في منازعة بين متخاصمين ، بينما يجوز ذلك لوالي المظالم ، وذلك فيما يجل أمره ويعظم خطره . (الماوردي ص ٢٢٩) .

- ٢ -

ويشترط في والي الحسبة أن يكون مسلماً . فلا يجوز أن تسند إلى غير مسلم لأنها ولاية ، ولا ولاية لكافر على مسلم . وأن يكون مكلفاً ، فلا تسند لغير مكلف ، ولكن يجوز للصبي المميز أن ينكر المنكر ، وأن يكون عالماً بالمنكرات الظاهرة ، فلا تسند إلى جاهل بالمنكرات . وقد اختلف في اشتراط عدالته ، فاشترطها فريق من الفقهاء ولم يجعلوا للفاسق أن يأمر

بمعروف أو ينهي عن منكر مستدلين بالآية في قوله تعالى : ﴿ أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم ﴾ ولم يشترط العدالة جمهور الفقهاء ، فأجازوا للفاسق أن يحتسب ، لأن اشتراط العدالة أمر يضيق باب الاحتساب .

واشترط بعض الفقهاء أن يؤذن بها من ولي الأمر . ولذلك لم يثبتوا الحسبة لآحاد الناس ، ولكن الرأي الراجح وما جرى عليه العمل ، أن الحسبة تثبت لآحاد الناس ، ولو لم يؤذن لهم ، وهذا ما جرى عليه العمل في صدر الإسلام ، فلما اتسعت الدولة كان من الطبيعي تنظيم الحسبة كولاية من الولايات وتعيين الولاة للقيام بها فأصبح تعيين ولاة الحسبة بأمر الخليفة وبإذنه ، وبقي للمتطوع حق الحسبة العام في تطبيق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فرضاً كفائياً لا يحتاج فيه إلى إذن من ولي الأمر ثابت لكل آحاد المسلمين بعموم الآيات الواردة في هذا الشأن ، ولا يشترط فيه أن يكون من أهل الاجتهاد . أما والي الحسبة الذي عين لها ، فيشترط فيه أن يكون من أهل الاجتهاد الشرعي ويجتهد كذلك فيما ضر وما لم يضر ، لأنه من الاجتهاد العرفي دون الشرعي ، فله اجتهاد رأيه فيما يتعلق بالعرف دون الشرع .

ويتعلق بهذا سياسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، يقول ابن حزم « اتفقت الأمة على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بلا خلاف من أحد منهم كقول الله تعالى : ﴿ ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ﴾ ثم اختلفوا فذهب بعض أهل السنة القدماء والصحابة وهو قول أحمد بن حنبل إلى أن الغرض من ذلك إنما هو بالقلب فقط ولا بيد، وباللسان إن قدر ولا يكون باليد، واقتدى أهل السنة في ذلك بعثمان رضي الله عنه ، وبمن رأى القعود، إلا أن القائلين بهذه المقالة من أهل السنة إنما رأوا ذلك ما لم يكن عدلاً فإن كان عدلاً وقام عليه فاسق وجب عندهم بلا خلاف سل السيوف مع الإمام العدل ، وذهبت

طوائف من أهل السنة إلى وجوب دفع المنكر باليد اذا لم يمكن إلا ذلك وهو قول علي بن أبي طالب وعائشة ، وطلحة والزبير « ويقول ابن تيمية في هذا الموضع » يخطىء فريقان من الناس : فريق يترك ما يجب من الأمر والنهي تأويلاً لقوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا عليكم انفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم ﴾ وفريق يريد أن يأمر وأن ينهي إما بيده واما بلسانه مطلقاً ، من غير علم ولا تعرف لما يصلح من ذلك وما لا يصلح وما يقدر عليه وما لا يقدر .

وجملة القول إنه عندما تتعارض المصالح والمفاسد ، فإذا كان الأمر بمعروف أو النهي عن منكر مؤدياً إلى مصلحة ومفسدة ، نظر في ذلك ، فإذا كان يفوت بهما من المصالح ما هو أكثر وأرجح أو يحصل بهما من المفاسد أكثر ، لم يكن القيام بهما مطلوباً بل أمراً محرماً ، كذلك إذا كانت المفسدة فيه أكثر وأرجح من المصلحة .

وجاء عند القرطبي أن الأمر بالحسبة يختلف باختلاف طبيعة المنكر ؛ فإذا أمكنت إزالته باللسان لم يتجاوز ذلك إلى اليد والعقوبة ، فإن لم يمكن إلا بالعقوبة أو القتل جاز ذلك إذا كانت طبيعة المنكر المراد منه تتكافأ مع العقوبة التي دریء بها أو تزيد ، ولذا قال الله تعالى : ﴿ فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله ﴾ ذلك لأن البغي جرم عظيم يتكافأ مع القتل أو يزيد .

وجاء في أحكام القرآن لابن العربي المالكي أن المحتسب يجب أن يبدأ باللسان والبيان ، فإن لم يغنه ذلك شيئاً حال بين المنكر وبين مرتكبه باليد ، وذلك بنزعه عنه وإبعاده عنه ، فإن لم يقدر ، إلا بمقاتلة أو سلاح فليتركه ، لأن ذلك إلى السلطان ، فإن شهر السلاح بين الناس قد يجرّ إلى الفتنة ، فيؤول الأمر إلى فساد دونه المنكر الذي أمر الشارع بمنعه إلا أن يكون في ترك هذا المنكر خطر لا يتدارك .

والخلاصة أن الأصل في هذا هو الحديث الشريف وفهمه ، يقول عليه السلام (من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان) . فالحديث يدعو ابتداء إلى تغيير المنكر ، والتغيير باليد لا يلجأ إليه المحتسب إلا بعد العجز عن تغييره بالإرشاد عادة وفعلاً ، فإن لم يستطع أن يغيره بالإرشاد فلينكره بلسانه حتى لا يكون سكوته إقراراً فإن لم يغن شيئاً لجأ المحتسب إلى التغيير باليد ، فإن خاف من ذلك ضرراً أو فتنة ، فليقتصر على إنكاره بقلبه ، وإنكار المنكر يكون بهذه الوجوه الثلاثة حسب الإمكان مع مراعاة المصلحة ، وفرق بين المتطوع الذي يعمل محتسباً لله ، وبين المحتسب الذي يتولى الحسبة من فعل السلطان الذي يقوم بإجراء ما رسم له في الرياسة وحسب السياسة الشرعية .

ومراتب الاحتساب بالنسبة لوالي الحسبة تتم بما يأتي :

(١) التعريف ، وذلك ببيان حكم الله في الإقدام على منكر ، فقد يكون جاهلاً به ، وذلك من غير عنف .

(٢) العظة والنصح لمن اقترف ذنباً وهو عارف بأنه منكر ، فيواجهه بذلك بطريقة النصح له .

(٣) التقريع بالقول الغليظ ، وذلك إذا عجز عن المنع له باللطف وأصر على المنكر ، ويكون ذلك بما لا يعد فحشاً في القول وبالاقتصار على قدر الحاجة .

وهذه الدرجات الثلاث تكون أيضاً بالنسبة للمتطوع ، يباشرها واحدة بعد الأخرى .

(٤) التغيير باليد ، وذلك مثل إراقة الخمر ، وما يتأتى فيه هذا التغيير من المنكرات ، ولا يلجأ إلى مباشرةذلك بنفسه إذا أمكنه حمل المقترف على

تغيير ذلك بنفسه ، على أن لا يتجاوز ما تدعو إليه الحاجة والضرورة إذا باشر ذلك بنفسه ، لأن تجاوز هذا ليس من حق المحتسب بل من ولاية الحاكم ، لأن ولاية المحتسب إنما هي في تغيير ما هو قائم من المنكرات ، ولا يتجاوز ذلك إلا بولاية خاصة ، وللمتطوع أن يباشر ذلك إذا ، على أن لا يقاوم والا يصد ، فإذا رأى هذا كان له أن يمتنع حسماً للشر .

(٥) التهديد والتخويف بما يمكن أن يقدر عليه من عقاب وبما يجوز فعله شرعاً فلا يهدده بمنكر .

(٦) الضرب والحبس ونحو ذلك من ضروب التعزير من غير شهر سلاح . ولا يلجأ إلى الكثير إذا أمكن اليسير .

(٧) الاستعانة بالأعوان والسلاح إذا اقتضى الأمر ذلك .

والطريق الى القضاء هو الدعوى ووسائل إثباتها ، أما الاحتساب فطريقه هو « الاستعداء » أو المشاهدة والعلم ، فإذا كان في حق من الحقوق الخاصة توقف على الاستعداء من صاحب الحق ، ولا يتدخل المحتسب إلا بناء على طلب صاحب الحق واستعدائه ، وعلى المحتسب التثبت من صحة الخبر بالمشاهدة أو بإقرار المعتدي ، وليس له أن يتجسس أو يوجه يميناً . وإذا كان في حق من حقوق الله ، بأن يكون في منكر يمس الجماعة أو في حق عام كاعتداء على مرفق عام ، فإن الاحتساب فيه يقوم على المشاهدة من المحتسب أو أعوانه أو على العلم الشخصي بقيام المنكر ووجوده أو بالامارات الظاهرة . وليس للمحتسب أن يتعرف على المنكر بالتجسس ، لأن الله تعالى قد نهى عن التجسس ، فإذا رأى المنكر قائماً عن مشاهدة أو علم أو إمارة ظاهرة تدخل فيه ومنعه .

- ٣ -

والحسبة تتناول كما رأينا ، أمرين هما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . والأمر بالمعروف إما أن يكون في حق من حقوق الله ، وإما أن يكون في حق من حقوق الناس، وإما أن يكون في حق مشترك ، فهو من جهة حق لله ومن جهة أخرى حق للناس. فأما المتعلق بحقوق الله، فقد يوجه الأمر به إلى جماعة الناس ، وذلك كما في ترك صلاة الجمعة أو صلاة العيد أو ترك الجماعة أو ترك الأذان ، ففي مثل هذه الأحوال وما يشبهها ، على المحتسب أن يأمر الناس بالمعروف منها ، من غير أن يحمل الناس على اعتقاده ولا أن يأخذهم في الدين برأيه مع تسويغ الاجتهاد فيه ، وذلك لكي تقام الجمعة والجماعة وصلاة العيدين ويسمع الأذان ، وإذا كان ذلك في حق من الحقوق الخاصة بالناس ، فقد يكون حقاً عاماً مثل البلد إذا تعطل شربه أو استهدم سوره ، فإن كان في بيت المال مال لم يتوجه عليهم فيه ضرر ، أمر بإصلاح شربهم وبناء سورهم لأنها حقوق تلزم بيت المال دونهم ، فإذا اعوز بيت المال ، فإن المحتسب يحمل الناس على عمارة ما تهدم أو تعطل، وإذا كان حقاً خاصاً كالديون إذا تعطلت، فللمحتسب أن يأمر بالخروج منها مع المكنة إذا استعداه أصحاب الحقوق ، إذا لم يكن فيها إنكار وتجاحد ، وإلا كان ذلك إلى القاضي ، وليس للمحتسب أن يحبس في مثل ذلك تعزيراً ، لأن الحبس حكم وليس له الحكم والإثبات ، وإنما تكون له الولاية في ذلك إذا ما كانت هذه الحقوق ثابتة قضائياً . وإذا كان في حق مشترك كأخذ الأولياء بإنكاح الأيامى عند طلب كفء وإلزام النساء عند مفارقة أزواجهن ، فله تأديب من خالف العدة وعظة من امتنع من الأولياء عن التزويج ، وله أن يأخذ أصحاب البهائم بعلوفها إذا قصروا في ذلك ، وأن لا يحملوها فوق ما لا تطيق . .

والنهي عن المنكر كذلك قد يكون في حقوق الله ، وقد يكون في

حقوق الناس ، وقد يكون في حقوق مشتركة بين حقوق الله وحقوق الناس ، فأما حقوق الله فقد يكون ذلك في العبادات كالذي يخالف هيآتها المشروعة كالجهر في صلاة السر والإسرار في صلاة الجهر ، فللمحتسب إنكارها وتأديب المعاند فيها ، ولا يأخذ بالتهم ولا بالظنون ، وإذا رأى انساناً يأكل في شهر رمضان لم يقدم على تأديبه إلا بعد سؤاله عن سبب إفطاره ، فربما كان مريضاً أو مسافراً ، وإن رأى رجلاً يتعرض للمسألة ، وعلم أنه غني أنكره عليه وأدبه ، وإذا وجد من يتصدى لعلم الشرع وليس من أهله ، أنكر عليه التصدي لما ليس هو من أهله ، وقد يكون نهيه متعلقاً بالمحظورات من الاعمال ، فإن رأى رجلاً يجاهر بإظهار الخمر ، فإن كان مسلماً أراقها عليه وأدبه ، وإن كان ذمياً أُدب على إظهارها ، واختلف الفقهاء في إراقتها عليه ، فذهب أبو حنيفة إلى أنها لا تراق عليه لأنها عنده من أموالهم المضمونة في حقوقهم ، ومذهب الشافعي أنها تراق عليهم ، لأنها لا تضمن عنده في حق مسلم ولا كافر ، وأما ما لا يظهر من المحظورات فليس للمحتسب أن يتجسس عنها ولا أن يهتك الأستار عليها ، إذ ان ذلك قد يؤدي إلى ما هو شر منها ، إلا أن يصله علم ممن يثق به باقتراف منكر يخشى من عدم تداركه شر عظيم ، كأن يخبره من يثق به بأن رجلاً خلا برجل ليقتله ، أو أن رجلاً خلا بأمرأة ليزني بها ، فيجوز له في مثل هذه الحالة أن يتجسس ويقدم على البحث حذراً من فوات ما لا يستدرك من انتهاك المحارم وارتكاب المحظورات ، وهكذا لو عرف ذلك قوم من المتطوعة جاز لهم الإقدام على الكشف والبحث في ذلك والإنكار ، أما ما خرج عن هذا الحد وقصر عن حد هذه الرتبة ، فلا يجوز التجسس عليه ولا كشف الأستار عنه ، وقد يكون متعلقاً بالمعاملات كالبيوع الفاسدة وما منع عنه الشرع ولو مع تراضي العاقدين به ، فعلى والي الحسبة إذا كان متفقاً على حظره ، إنكاره والمنع منه والزجر عليه ، وأمره في التأديب مختلف باختلاف الأحوال وشدة الحظر ، وذلك مثل بيع المعدوم وبيع الخمر

والميتة ، أما ما اختلف في حظره وإباحته ، فلا مدخل له في إنكـاره ، إلا إذا كان ذريعة إلى مكروه متفق على تحريمه كربا النقد وهو ذريعة إلى ربا النساء المتفق على تحريمه ، وكنكاح المتعة فإنه ذريعة الزنا . ومن هـذا القبيل غش المبيعات والتدليس في العقود والغبن في الأثمان والأجور ، فكل ذلك ينكره المحتسب ويؤدب عليه بحسب الحال فيه .

ومن ذلك تطفيف الكيل والبخس في الموازين والغش في النقـود وفي الأطعمة ، فله الاحتساب في كل ذلك ، كما أن له الاحتسـاب على الصناع والعمال والصيادين والصاغة والحـدادين والخياطـين والصيادلـة والدلالـين والعطارين وغير ذلك مما فصله الشيـزري في كتابـه « نهاية الـرتبة في طلب الحسبـة » فيمنع كـل منكر يصـدر من هؤلاء ويزجـر ويؤدب عليه بحسب الحال ، مراعياً عملهم في الوفـاء والتقصير ، والأمـانة والخيـانة ، والجـودة والرداءة ، والإخلاص والاغفال والإهمال .

يقول الماوردي (ومما يؤخذ ولاة الحسبة بمراعاته من أهل الصنائع في الاسواق ثلاثة أصناف : منهم من يراعي عمله في الوفور والتقصير فكالطب والمعلمين ، لأن الطـب إقدام على النفوس يفضي التقصير فيه إلى تلف أو سقم ، وللمعلمين من الطرائق التي تنشأ الصغار عليها ما يكون نقلهم عنها بعد الكبر عسيراً ، فيقر منهم من توفر علمه وحسنت طريقته ويمنـع من قصر وأساء لمن تصدى لمـا يفسد بـه النفوس وتخبث بـه الآداب ، وأما من يـراعي حالـه في الأمانـة والخيانـة ، فمثل الصـاغة والحاكة والقصـارين والصباغين ، لأنهم ربما هربوا بأمـوال الناس فيـراعي أهل الثقـة والأمانـة منهم ، فيقرهـم ويبعد من ظهرت خيانته ويشهر أمره ، لئلا يغـتر به من لا يعرفه . وأما ما يراعى عمله في الجودة والرداءة ، فهو مما ينفرد بـالنظر فيـه ولاة الحسبة ، ولهم أن ينكروا عليهم في العموم فساد العمل ورداءته ، وإن لم يكن فيه مستعدٍ، ولا يجوز أن يسعر على الناس الأقـوات ولا غيرهـا في

رخص ولا غلاء ، وأجاز مالك في الاقوات مع الغلاء) (الاحكام السلطانية ٢٤٢) .

وأما الحقوق المشتركة بين حقوق الله وحقوق الناس ، فذلك مثل الإشراف على منازل الناس وفتح النوافذ على الجار ، وعدم البناء في الطريق العام ، لأن مرافق الطريق للسلوك لا للأبنية ولو كان المبنى مسجداً ، ويقر ما لا يضر ويمنع ما ضر من أمثال ذلك ، حسب الاجتهاد العرفي ، وينكر المحتسب على أرباب المواشي من يستعملها فيما لا تطيق ، ويمنعه رفقاً بالحيوانات ، وللمحتسب أن يمنع تحميلها أكثر مما تطيقه ، ويمنع السفن كذلك من حمل ما لا تطيقه خوف غرقها ، ويمنع من التكسب باللهو والكهانة ويؤدب عليه ، وعلى العموم فإن هناك أموراً كثيرة يطول البحث في تفصيلها .

وقد لخص القرافي أحكام الحسبة في الفرق السبعين والمائتين ، بين قاعدة ما يجب النهي عنه من المفاسد وما يحرم وما يندب ، فقال « فللأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ثلاثة شروط : الشرط الأول أن يعلم ما يأمر به وينهي عنه ، فالجاهل بالحكم لا يحل له النهي عما يراه ولا الأمر به، والشرط الثاني أن يأمن من أن يكون يؤدي إنكاره إلى منكر أكبر منه ، مثل أن ينهي عن شرب الخمر فيؤدي نهيه إلى قتل النفس أو نحوه ، والشرط الثالث أن يغلب على ظنه أن إنكاره المنكر مزيل له ، وأن أمره بالمعروف مؤثر في تحصيله ، فعدم أحد الشرطين الأولين يوجب التحريم ، وعدم الشرط الثالث يسقط الوجوب ويبقي الجواز والندب ولا يشترط في النهي عن المنكر أن يكون ملابسه عاصياً ، بل يشترط أن يكون ملابساً لمفسدة واجبة الدفع أو تاركاً لمصلحة واجبة الحصول .

وإذا ما استعرضنا الحسبة من حيث التطبيق الذي تناوله الكاتبون عن الحسبة ، نجد أنه من الاتساع بحيث يناط به كثير من الوظائف ، منها

ما يتعلق بالتفتيش على الأسواق وأسعار السلع وضبط الأوزان ، كما يقوم المحتسب برفع الغش والتدليس ومراقبة أهل الصناعات في ذلك ، ومنها إشرافه على تعمير المساجد بالمواظبة على الجماعة وصلاة الجمعة .

كما ينهى عن تطريب الأذان وقراءة القرآن بالتلحين .

وهذه الوظائف في جملتها ذات طبيعة إدارية ، ويمكن أن تتصل بالشرطة ، ولذلك كثيراً ما كانت تناط الشرطة والحسبة بوالٍ واحد ، واستعمل بعض المؤلفين لفظ الحسبة بمعنى الشرطة .

ويشمل المنكر الجرائم ، ولهذا كان على المحتسب أن يدفع الجريمة ، فإذا وقعت كان من الممكن أن يمكن من إقامة الدعوى الجنائية ، والوصول إلى عقاب الجاني ، وهنا تبرز وظيفة الاتهام التي يقوم بها المحتسب ، فالحسبة نوع من الاتهام الفردي ، كما أن له القيام ببعض الدعاوى التي تتصل بحقوق الأفراد ، مثل الدعاوى التي تتصل بالغش في البيع والشراء والتطفيف في الكيل والوزن ، والدعاوى التي تتصل بمطل المدينين ، وغير ذلك مما هو ثابت ولا يحتاج إلى بينة وإشهاد . ولذلك اعتبرت الحسبة نوعاً من القضاء ، وكانت في كثير من الدول داخلة في ولاية القاضي .

والولاية الأصلية المستمدة من الشارع الثابتة لكل من طلبت منه بالتكليف ، كما تتضمن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على وجه الطلب مباشرة ، كذلك تتضمن القيام بما يؤدي إلى اجتناب المنكر على جه الادعاء ، وذلك يكون بالتقدم إلى القاضي بالدعوى أو بالشهادة لديه ، وتسمى الدعوى لدى القاضي بطلب الحكم بإزالة المنكر « دعوى حسبة » ولا تكون إلا في حق الله ، وعندئذ يكون مدعيها مدعياً بالحق ، وشاهداً به في وقت واحد ، ليكون مدعي حسبة وشاهد حسبة .

- ٤ -

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وهي أساس الحسبة ، أصل من أصول الإسلام ، حض عليه القرآن الكريم في كثير من آياته وحرص المسلمون على اتباعه في المجتمع الإسلامي في حياتهم وفي حركاتهم السياسية والدينية ، وذلك أمر طبيعي ، لأن ذلك داخل في نطاق الدعوات الدينية ومهمة الانبياء والمصلحين بوجه عام ، فكان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر شعاراً دينياً وسياسياً ، وكان مبدأ الحركات الأولى في الإسلام مثل الخوارج والمعتزلة .

والاحتساب بمعناه الخاص في سياسة العباد والنظر في الشؤون البلدية ، بدأ في صدر الإسلام ، ورويت وقائع من ذلك في عصر النبي والخلفاء ، روي أن النبي عين سعيد بن سعيد بن العاص بن أمية على سوق مكة ، وعين عمر بن الخطاب الصائب بن يزيد وعبد الله بن عتبة بن مسعود على سوق المدينة ، وفي أثناء القرن الثاني اتسعت الدولة وازدهرت التجارة والصناعة ، فعينّ المحتسب من قبل الخليفة أو الوالي ، ويمكن أن يكون هذا قد تم في عصر أبي جعفر المنصور الذي أسست فيه مدينة بغداد ونظمت أسواقها ، فقد ذكر الخطيب البغدادي أن المنصور عين يحيى بن زكريا محتسباً وقتله في سنة ١٥٧ لما أخل بعمله ، وذكر أبو الفدا في تاريخه في سنة ١٦٩ أن نافع بن أبو عبد الرحمن أبو نعيم القارىء المعروف ، كان محتسباً للخليفة المهدي ، وكما جاء عند ابن خلدون ، يظهر أن المسلمين في شمال أفريقيا وفي الاندلس كانوا يضعون الاحتساب تحت قضاء القاضي فيعين من يريد. وعند الماوردي أن المحتسب كان مستقلاً عن القاضي في الولايات الشرقية ، وقد استمرت الحسبة من القرن الثاني إلى حوالي القرن الثالث عشر ، وبعد هذا انفصلت الحسبة الدينية عن الدنيوية ، فتوقفت الحسبة الدنيوية في البلاد الإسلامية ، لما أهملت الحكومات الإسلامية

الناحية الدينية ، واستمرت الحسبة الدنيوية في مصر حتى منتصف القرن الثالث عشر ، واستمرت في بعض البلاد العثمانية .

وقد اهتم المسلمون بالحسبة وكتبوا فيها كتباً كثيرة ضاع أكثرها وبقي القليل ، وأقدمها كتاب الأحكام السلطانية للماوردي المتوفى سنة ٤٥٠ ، وأفرد للحسبة جزءاً في هذا الكتاب، وكذلك الفصل الذي كتبه أبو حامد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ في كتابه احياء علوم الدين ، والكتب الباقية عن الحسبة تصل إلى ثلاثين كتاباً طبع منها نحو من اثني عشر كتاباً وبقي مخطوطاً منها نحو سبعة عشر وآخرها هو الحسبة الكبرى « لابن أبي العباس أحمد بن محمود بن مروان السرخسي المتوفى سنة ٢٨٦ ، وله كتاب آخر هو « الحسبة الصغرى » ولهذا الكتاب أهمية خاصة لأنه هو أقدم كتاب ، ولأن مؤلفه كان محتسباً في بغداد في عصر المعتمد ولكنه فقد . أما كتاب « نهاية الرتبة في طلب الحسبة » فهو أول كتاب تم طبعه ، وقد توفي مؤلفه سنة ٥٨٩ ، وقد رجع اليه كل الكاتبين بعد ذلك ، مثل ابن الأخوة المتوفى سنة ٧٢٩ وابن بسام المتوفى في القرن الثامن .

ولهذه الكتب أهمية كبيرة في تاريخ الحضارة الإسلامية من نواح كثيرة من ناحية أنها تكشف عن ما قدمته الحضارة الإسلامية عن طريق الدين ، وبجانب هذا ترينا مدى ازدهار التجارة في تلك الأوقات ، كما تبين لنا قدرة الكتاب المسلمين على دراسة هذه التجارات ، وفيها مادة غنية عن اللغة لا نجدها في القواميس والمعاجم العربية ، وتدل على قدرة اللغة العربية على استيعاب الألفاظ الاجنبية . فضلاً عن كونها ممثلة للمجتمع الإسلامي الذي يرغبه الإسلام في الحياة الدينية والدنيوية .

وبهذا البيان يتضح بجلاء أن الحسبة وظيفة اسلامية ابتدعها الإسلام وطورها المسلمون من غير تأثير خارجي ، واعتنى بها العلماء المسلمون ونظموها ، وقد ذكر بعض المستشرقين أنها وظيفة مستعارة من النظام

البيزنطي فيقول شاخب (وقد أخلى القضاة البيزنطيون ومنهم موظفوهم الأقاليم التي فتحها المسلمون ، ولكن وظيفة الإدارة البلدية ، وهي وظيفة كان جزء منها قضائياً، استعاره المسلمون!، وهي وظيفة (عامل السوق) وصاحب السوق الذي كان له قضاء مدني وجنائي محدود ، فقد تطور هذا في عصر العباسيين الى وظيفة إسلامية وهو المحتسب) . كما ان فون جرونا باوم فارن في كتابه الإسلام في العصور الوسطى بين الحسبة في الإسلام وكتاب الكامل Perfect الذي يشرح احوال التجار في القسطنطينية ، وسبب هذه المقارنة أنه يرى أن المسلمين قلدوا الحسبة من البيزنطيين والمشابهة التي رآها بين صفات المحتسب المسلم وهذا Perfect ، وأن هذه الكتب في الحسبة مماثلة لما كتبه البيزنطيون .

ولكن هذه المقارنة غير قائمة بين هذا الكتاب وكتب الحسبة ، لأن هذا الكتاب كتب في القرن العاشر الميلادي ، ولكن الحسبة وإن لم تكن موضوعاً للكتابة في القرن الثاني والثالث الهجري ، إلا أنها كانت قائمة على القرآن والحديث والسنة النبوية والخلفاء من بعده ، وذلك نحواً من قرنين قبل هذا الكتاب البيزنطي ، حيث بدأ علم الاحتساب الذي يدور حول الحياة الاجتماعية في البلاد الاسلامية . وقد ترجمت هذه الرسالة إلى العربية (مجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة مجلد ١٩ ص ١٣٥ ـ ٦٦٧) .

وقد رسم صاحب كتاب « كشف الظنون » الحسبة وعلم الاحتساب الإسلامي في قوله :

(وعلم الاحتساب هو علم باحث عن الأمور الجارية بين أهل البلد من معاملاتهم اللاتي لا يتم التمدن إلا بها ، من حيث إجراؤها على قانون العدل ، بحيث يتم التراضي بين المعاملين ، وعن سياسة العباد بنهيٍ عن المنكر وأمرٍ بالمعروف ، بحيث لا يؤدي إلى مشاجرات وتفاخر بين العباد بحسب ما رآه الخليفة من الزجر والمنع .

وفائدته إجراء أمور المدن في المجاري على الوجه الأتم، وعرفه للعلماء أيضاً بالنظر في أمور المدينة بإجراء ما رسم في الرياسة وما تقرر في الشرع ليلاً ونهاراً . سراً وجهراً) (كشف الظنون ج ١ ص ١٥) .

المراجع :

القرآن الكريم .
الأحكام السلطانية للماوردي .
المقدمة لابن خلدون .
إحياء علوم الدين للغزالي .
الملل والنحل لابن حزم .
نهاية الرتبة في طلب الحسبة للشيزري .
الحسبة لابن تيمية.
أحكام القرآن لابن العربي .
الطرق الحكمية في السياسة الشرعية لابن قيم الجوزيّة .
كشف الظنون لحاجي خليفة .
اصطلاحات الفنون للتهانوي .
تفسير القرآن للزمخشري .
الجامع لأحكام القرآن للقرطبي .

الفهرست

نظرية الخلافة

• • •

السلفية

• • •

الثورة

• • •

الفرق الاسلامية

د. محمد عمارة

نظرية الخلافة

تمهيد

اكتسب نظام الحكم الذي أقامه العرب المسلمون بالمدينة، عقب وفاة الرسول، ﷺ، اسم (الخلافة)، لأن أول من عقدت له البيعة يومئذ ـ وهو أبو بكر الصديق (٥١ ق هـ ـ ١٣ هـ ٥٧٣ ـ ٦٧٤ م) ـ قد خلف الرسول في حكم الدولة ولذلك كان اللقب الوحيد الذي تلقب به في وثائق الدولة ومكاتباتها هو: «خليفة رسول الله»، ولم يلقب، في هذه الوثائق، بلقب آخر سواه[1]. . ولقد كانت طبيعة دعوة النبي في الأول والجوهر والأساس، ديناً ووحياً ونبوة ورسالة، ولكن الاضطهاد الذي استقبلت به الدعوة ولقيه المؤمنون بها من مشركي العرب، وفي مقدمتهم ملأ قريش وسراتها، قد اضطر النبي وصحبه الى الهجرة الى «يثرب»، حيث عقدوا مع الأنصار بيعة تأسست بها «للدين» «دولة» دافعت عن حرية الدعاة في الدعوة للدين الجديد، وانتصرت للذين ظلموا واخرجوا من ديارهم بالفتح الذي أدخل شبه الجزيرة، تقريباً، في دولة الاسلام قبل وفاة الرسول، عليه الصلاة والسلام.

ولقد كانت السلطة العليا في هذه الدولة للرسول، اجتمعت له مع

(١) (مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة) ص ٢٥٩ ـ ٣٥٦ جمعها الدكتور محمد حميد الله الحيدر آبادي. طبعة القاهرة، الثانية، سنة ١٩٥٦ م.

النبوة والرسالة والتبليغ عن السماء . . لكنه ، كرسول ، كان خاتم الرسل وآخر الأنبياء . . بينما كان ، كحاكم أول حكام هذه الدولة التي جمعت العرب ووحدتهم في دولة واحدة للمرة الأولى في التاريخ . . ومن ثم فلقد كانت البيعة لأبي بكر برئاسة الدولة تأسيساً « لخلافة » الرسول في سلطاته كرئيس دولة ، في الوقت الذي كان اجماع المسلمين فيه مستقراً وواضحاً على أن سلطان النبي الديني قد انقضى بموته ، لأن طور النبوة قد ختم ، ولقد أوكل الله الانسانية ، بعد أن رشدت ، الى العقل تدبر به أمر دنياها ، في ضوء كليات الرسالة الخالدة الخاتمة ، رسالة الاسلام .

المصطلحات :

ومنذ اللحظة التي عقدت فيها البيعة لأبي بكر الصديق ـ وهي قد عقدت له قبل دفن جثمان الرسول ـ وحتى عصرنا هذا غدت (الخلافة) ، كنظام للسلطة والحكم في المجتمع ، أولى القضايا وأخطر القضايا التي اختلف من حولها المسلمون . . فخلافهم حولها وبسببها سبق أي خلاف ، وانقسامهم الى فرق ومدارس وتيارات لم يحدث الا بسببها ، والقتال فيما بينهم لم يحدث الا عليها . . لقد اجتمعوا رغم تعدد اجتهاداتهم في الالهيات والتصور للكون والاختلاف في بعض الأصول وكثير من الفروع ، ولكنهم انقسموا واقتتلوا على الخلافة ونظام الحكم وما ارتبط به من العقائد والممارسات . . ومن هنا كانت أهمية مبحث الخلافة في الفكر الاسلامي ، الأمر الذي يؤكد غنى التراث العربي الاسلامي بمباحث الفكر السياسي ، على عكس ما يعتقد الكثيرون ! . .

وفي المباحث التي عرض بها المسلمون لنظرية الخلافة ونظام الحكم نلتقي بالعديد من المصطلحات ، وفي مقدمتها نجد مصطلحات :

١ ـ الخلافة . . و : الخليفة . .

٢ ـ والامارة. . و: أمير المؤمنين. .
٣ ـ والامامة. . والامام. .

الخلافة:

وأول هذه المصطلحات، من حيث الظهور في واقع التجربة السياسية بدولة المدينة، هو مصطلح «الخلافة». . ولقد أطلق المسلمون هذا المصطلح على نظام حكمها الجديد، على نحو تميز بالعفوية، ودونما إعمال للبحث والتنقيب والموازنة والاختيار. فلقد كان الرسول يتولى، علاوة على النبوة والتبليغ عن السماء، «أمر» الأمة، أي سياستها وحكومتها. . وعندما اختاره الله كان المطروح في سقيفة بني ساعدة هو **استخلاف خليفة يخلف** الرسول في هذا «الأمر». . ولقد طرح أبو بكر، يومئذ، هذه القضية بكلماته التي قال فيها: «إن محمداً قد مضى بسبيله، ولابد لهذا الأمر من قايم يقوم به، فانظروا، وهاتوا آراءكم يرحمكم الله»![1]. . ولما نظروا، واختاروه وبايعوه كان ذلك استخلافاً، وكان النظام الذي أسسوه خلافة للرسول في «أمر» الأمة، وكان أبو بكر «خليفة رسول الله». .

ويؤكد العفوية في اختيار المصطلح، وانبعاثه من واقع الحال السياسي انفصام الصلة بين مدلول هذا المصطلح هنا وبين المعنى الذي دلت عليه مادته في القرآن الكريم.

فداود، في القرآن، «خليفة» ﴿يا داود انا جعلناك خليفة في الأرض﴾[2]. ولكن المراد بخلافة داود هنا هي: خلافة الله، أي النبوة،

---

(١) الشهرستاني (نهاية الاقدام في علم الكلام) ص ٤٧٩. تحقيق ألفرد جيوم (طبعة دون تاريخ، ودون مكان الطبع).
(٢) ص: ٢٦.

أو خلافة من سبقه في ملك بني اسرائيل، فتكون: الملك[١]. . ولم يكن كذلك أبو بكر ولا منصبه، فلم تكن خلافته نبوة ولا ملكاً. والناس، في القرآن، «خلفاء» و «خلائف» و «مستخلفون ﴿ وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم ﴾.[٢] ﴿وهو الذي جعلكم خلائف الأرض﴾[٣]. ﴿عسى ربكم أن يهلك عدوكم ويستخلفكم في الأرض ﴾.[٤] ﴿وربك الغني ذو الرحمة إن يشأ يذهبكم ويستخلف من بعدكم ما يشاء﴾[٥]. ولكن الخلافة هنا هي عن الله في عمارة الأرض، أو خلافة اللاحقين للمتقدمين، وهي الوظيفة الانسانية العامة لبني الانسان، وليست الوظيفة السياسية المحددة لصاحب السلطة ورئيس الدولة الذي اختاره المسلمون يوم وفاة الرسول، وأسسوا باختياره نظام حكمهم هذا. .

الامارة:

أما مصطلح الأمير والامارة فلقد عرفه الواقع السياسي لتلك التجربة في حياة الرسول، عليه الصلاة والسلام، فلقد كان للدولة، على عهده، جيوش لها أمراء، وولايات لها أمراء، ووظائف خراجية يتولاهما أمراء - بل لقد كان المشركون - «الجاهلية»، بتعبير ابن خلدون - يلقبون الرسول: «أمير مكة وأمير الحجاز»[٦]. . ولكن مصطلح «الأمير»، في الدولة

(١) الماوردي (أدب القاضي) جـ ١ ص ١١٧، ١١٨. تحقيق محمد هلال السرحان. طبعة بغداد سنة ١٩٧١ م.

(٢) النور: ٥٥.

(٣) الأنعام: ١٦٥.

(٤) الأعراف: ١٢٩.

(٥) الأنعام: ١٣٣.

(٦) (المقدمة) ص ١٧٩ طبعة القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ.

الاسلامية، ظل في نطاق الولايات الفرعية، للولاة وقادة الجيش والبعوث، حتى أواخر عهد أبي بكر وأوائل عهد عمر بن الخطاب (٤٠ ق هـ - ٢٣ هـ - ٥٨٤ - ٦٤٤ م) عندما احتشد أغلب « المؤمنين » خلف سعد بن أبي وقاص لقتال الفرس في « القادسية »، فكان سعد « أميراً » لهذا الجيش الذي ضم أغلب « المؤمنين »، فقالوا عنه انه: أمير المؤمنين! . .

فلما كانت خلافة عمر بن الخطاب لأبي بكر في قيادة الدولة استثقل أن يكون لقبه: « خليفة خليفة رسول الله »، ورأى أن الاقتصار على لقب « خليفة رسول الله » لا يصح، لأن الذي خلف الرسول هو أبو بكر. . كما أن لقب: « خليفة الله » مرفوض، لما فيه من معنى النبوة والسلطان الديني الذي ختم وانقضى بوفاة الرسول. . وكذلك فإن لقب: « الملك » يعني في تراث العرب السياسي وفكر المسلمين الديني، « الجبر. . والتجبر. . وتجاوز العدل الى الظلم بالاعتساف ». . فرأى عمر أنه هو الأحق بأن يسمى « أمير المؤمنين »، فكان اللقب الأوحد الذي تلقب به، ولم نجد له، في وثائق عهده، لقباً سواه[1].

ويحكي الجاحظ ١٦٣ - ٢٥٥ هـ ٧٨٠ - ٨٦٩ م) ذلك الحوار الذي دار بين عمر وبين المغيرة بن شعبة، والذي نعلم منه أن اختيار هذا المصطلح لم يكن صدفة أو عفواً، كما شاع عند الكثيرين. .

قال المغيرة لعمر: يا خليفة الله!

فقال عمر: ذاك نبي الله داود!

قال: يا خليفة رسول الله.

فقال: ذاك صاحبكم المفقود! - (أي أبو بكر). .

(١) (مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة) ص ٣٠٣ - ٣٥٦.

قال: يا خليفة خليفة رسول الله!

فقال: ذاك أمر يطول!

قال: يا عمر!

قال: لا تبخس مكاني شرفه! أنتم المؤمنون وأنا أميركم!

قال المغيرة: يا أمير المؤمنين![١]. .

الامامة:

أما مصطلح « الامام » ـ من « الامامة » ـ فانه ـ رغم شيوعه وغلبته على مباحث نظرية الخلافة ـ طارىء على هذا المبحث، وكان شيوعه قريناً للصراع الفكري الذي احتدم بين المسلمين حول السلطة العليا في الدولة، وحول طبيعتها، وبالذات منذ أن تبلورت للمسلمين الشيعة نظرية متكاملة في هذه القضية، ولقد كانوا طليعة من صاغ لهذا المبحث القواعد والنظريات. .

صحيح أننا نلتقي بمصطلح « الامام » في خطب ومراسلات من عهد عثمان بن عفان (٤٧ ق هـ ـ ٣٥ هـ ٥٧٧ ـ ٦٥٦ م) وعلي بن أبي طالب (٢٣ ق. هـ ـ ٤٠ هـ ٦٠٠ ـ ٦٦١ م)[٢] ولكنه لا يأتي لقباً للخليفة، وانما يأتي بمعناه اللغوي، بمعنى: المقدم على غيره، وهو نفس المعنى الذي يغلب على هذا المصطلح في القرآن الكريم.

---

(١) (التاج في أخلاق الملوك) « هامش » ص ١٦٢. تحقيق محمد أديب. طبعة بيروت سنة ١٩٥٥ م.

(٢) (تاريخ الطبري) جـ ٤ ص ٤٦٢. تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم. طبعة دار المعارف، القاهرة. و (نهج البلاغة) للامام علي. ص ٥٦، ٢٢٩. طبعة دار الشعب القاهرة و (وقعة صفين) لنصر بن مزاحم ص ٢٩. تحقيق عبد السلام هارون. طبعة القاهرة ١٣٨٢ هـ.

ثم ان القرآن عندما استخدم مصطلح « الامام » فإنه قد خص به، في الغالب، الامامة والتقدم في الدين، فالله قد قال لابراهيم: ﴿اني جاعلك للناس اماماً﴾[١] أي نبياً[٢] . . و « الامام » في قوله سبحانه: ﴿ويتلوه شاهد منه ومن قبله كتاب موسى اماماً ورحمة﴾[٣] هو الكتاب الذي يؤتم به في الدين[٤] . . وفي قوله: ﴿واجعلنا للمتقين إماماً﴾[٥] أي: مقدمين يقتدون بنا في أمر الدين[٦] . . وفي قوله: ﴿يوم ندعو كل أناس بامامهم﴾[٧] أي بمن اقتدوا به من نبي، أو مقدم في الدين، أو دين، أو كتاب ديني[٨] . . الخ . . فهي استخدامات في نطاق النبوة والامامة الدينية، وليس فيها من مدلولات نظام الدولة السياسي وسلطتها العليا شيء.

ولقد كان هذا التخصيص القرآني لمصطلح « الامام » بالأمور الدينية هو السبب في اختيار الشيعة لهذا المصطلح كي يكون المصطلح الأثير لديهم في مبحث الامامة، بمعنى السلطة العليا في المجتمع! . . ويزيل غرابة هذا الاختيار معرفة مذهب الشيعة في هذا المبحث، فهم قد قاسوا « الامامة » على « النبوة »، وليس على « الولاية » و « الامارة » و « الحكم » كما صنع من عداهم من فرق الاسلام، ومن ثم فلقد جعلوا « النبوة » ممتدة في

(١) البقرة: ١٢٥.

(٢) القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني (المغني في أبواب التوحيد والعدل) جـ ٢ ق ١ ص ١٩٥. طبعة القاهرة.

(٣) هود: ١٧.

(٤) (تفسير البيضاوي) ص ٣٢٠. طبعة القاهرة سنة ١٩٢٧ م.

(٥) الفرقان: ٧٤.

(٦) (تفسير البيضاوي) ص ٥١٤.

(٧) الأسراء: ٧١.

(٨) (تفسير البيضاوي) ص ٤٠٧.

« الامامة »، وجعلوا طبيعة السلطة، سلطة الامام، دينية، لا مدنية، وقالوا انها شأن من شؤون السماء، حددت فيها ذوات الأئمة والنص والوصية والميراث، ولا شأن للبشر في شيء من ذلك. . . الخ . . . الخ . . ولهذه الطبيعة الدينية التي قرروها لهذه السلطة العليا آثروا أن يكون مصطلحها دالاً على سلطان ديني، فكان اختيارهم لمصطلح «الامامة» و «الامام»! . . ولما كان مفكروا الشيعة هم طلائع الذين ألفوا في هذه القضية بتراثنا العربي الاسلامي، فلقد غلبت المصطلحات التي اختاروها على هذا المبحث، حتى في كتابات خصومهم، معتزلة، وخوارج، وأشعرية، وغيرهم من فرق الاسلام.

دولة الخلافة:

لم تكن دولة الخلافة أول دولة للعرب في شبه الجزيرة، فلقد شهدت حواضرهم قيام عدة دول منذ ما قبل الاسلام. . ولكن دولة الخلافة هذه قد امتازت وتميزت عن تراث العرب في « الدولة »، ان في المدى الذي بلغته حدودها، حيث ضمت عرب شبه الجزيرة كلهم، ولأول مرة، في دولة واحدة، وان في الطبيعة التي اتسمت بها، والغايات التي قامت لتحقيقها. .

فقديماً عرفت حضارة ما بين النهرين، في بابل، على عهد حمورابي (١٧٩٢ - ١٧٥٠ ق. م) دولة قوية. . وكان عرشها ميراثاً في أبناء الملك، وبين العرش والعامة كانت هناك طبقة من كبار الملاك أو التجار والأثرياء، يدعمون العرش، ويقفون بالعامة عند حدود لا يتخطونها[١].

وفي الجنوب، عرفت اليمن دولة سبأ الملكية، التي أحاط بعرشها وأعان

(١) بول ديورانت (قصة الحضارة) جـ ٢ م ١ ص ٢٠٧. طبعة القاهرة.

صاحبه مجلس الاشراف المؤلف من الأسر الارستقراطية، وهو المجلس الذي كان الملك يستشيره في مهمات الأمور[١] . .

كما عرفت بادية الشام نظماً ملكية في « تدمر » و «الأنباط» و «الغساسنة» . . وكذلك كان شأن الأطراف المشرقية، بالعراق، حيث سكن اللخميون[٢] .

وفي وسط شبه الجزيرة، بمكة، قامت حكومة ملأ قريش وأشرافها وأصحاب النفوذ الحربي والتجاري والديني بها، وهي الحكومة التي ضمت ممثلين لبطون قريش العشرة: هاشم، وأمية، ونوفل، وعبد الدار، وأسد، وتيم، ومخزوم، وعدي، وجمح، وسهم[٣] . .

لكن دولة الخلافة الراشدة قد اختلفت طبيعتها عن هذه الدول وما ماثلها من تراث العرب في « الدولة والسلطان » . . فلم تكن ملكية، ولا قبلية، ولا حكومة أشراف، بمقاييس « الشرف » التي عرفت في تلك الحكومات . .

كذلك اختلفت طبيعة السلطة في دولة الخلافة الراشدة، وأيضاً غاياتها، عن نظائرها في أبرز نموذجين للدولة عرفهما العالم في ذلك التاريخ، دولة الأكاسرة الساسانيين في فارس، ودولة القياصرة البيزنطيين في روما . .

ففي فارس كانت الدولة ملكية، تدعم سطوة الملك وجبروته فيها قواعد ثلاث:

(١) بروكلمان (تاريخ الشعوب الاسلامية) ص ١٦. ترجمة نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي. طبعة بيروت سنة ١٩٦٨ م.

(٢) المرجع السابق. ص ٢٠ ـ ٢٣.

(٣) (الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي) جـ ٣ ص ٦٣٥. دراسة وتحقيق دكتور محمد عمارة طبعة بيروت سنة ١٩٧٤ م.

١ ـ **عقيدة الحق الالهي**: التي كان الملك يحكم بموجبها، فلقد كان الاعتقاد أن قراراته وأحكامه انما هي وحي من الاله « أهورا ـ مزدا ». .

٢ ـ **والجيش**: الذي كان من أهم مؤسسات الامبراطورية، والذي كان منبع النظام الملكي ذاته، ولقد كان الملك هو رأس هذه المنشأة العسكرية، ولقبه « أوخشترا »، أي المحارب، ولقادة الجيش ـ « الأصابذة » ـ ولنخبة رجاله ـ « الأساورة ». . أكبر النفوذ.

ـ **والنظام الطبقي الثابت**: الذي حدد لكل طبقة اطاراً اجتماعياً واقتصادياً وأدبياً لا تخرج عنه، وحدوداً لا تتعداها. فبعد ملك الملوك تأتي طبقة الأشراف الأولى، وهم ملوك الأقاليم التسعة في الامبراطورية. . ومن بعدهم طبقة الأسر والعائلات القوية ـ و«واسبوران» ـ التي يقودها مجلس مؤلف من رؤساء سبع عائلات. . . ومن بعدهم طبقة النبلاء ـ « خوذايان » ـ وكبار موظفي الدولة والأقاليم ـ «المرازبة» ـ. . ومن بعدهم طبقة ملاك العقارات ومحتكروا الادارة والمصالح في الريف ـ « الدهاقنة » ـ. . . ثم رجال الدين ـ « الموابذة » ـ ومعهم مدبرو المراسم الدينية في المعابد ـ « الهرابذة »[1]. .

فهي دولة اقطاع حربي، تدعم سطوتها عقيدة الحق الالهي، ويشد من أزرها نظام طبقي ثابت ومغلق، صارم وعريق! . ولم تختلف طبيعة الدولة في القيصرية الرومانية البيزنطية عنها في الكسروية الفارسية. . فقبل اعتناقها المسيحية كان حكمها أوتوقراطياً، غدت فيه ذات الامبراطور « مقدسة الهية، وفوق مستوى البشر، محوطة بالمراسم، بل أصبح في نظر رعيته الهاً،

---

(١) (قصة الحضارة) جـ ٢ م ١ ص ٤١٥ ـ ٤١٨. ود. محمد ضياء الدين الريس (الخراج والنظم المالية للدولة الاسلامية) ص ٦٢ ـ ٦٦ طبعة القاهرة سنة ١٩٦١ م.

ولا يقترب الفرد من حضرته الا ساجداً! ».. ولم تغير المسيحية من طبيعة هذه الدولة كثيراً، بل لقد طوعت هذه الدولة المسيحية، ولم تتطوع هي للمسيحية، وكما يقول الامام المعتزلي قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد (٤١٥ هـ ١٠٢٥ م): فإن المسيحية عندما دخلت روما، لم تنتصر روما، ولكن المسيحية هي التي تَرَوَّمَتْ؟!.. فلقد احتفظت ذات الامبراطور بقداستها عن طريق نظرية الحق الالهي، ورئاسته للكنيسة، وانفراده بتفسير الشريعة، وغدت الأوتقراطية القديمة « قسيسية ملكية وبابوية قيصرية؟! »[1].. وكان للجيش، والنظام الطبقي الصوت الأعلى في تقرير أمور هذه القيصرية البيزنطية.

وعلى العكس من كل أنظمة الحكم هذه، عربية أو فارسية أو بيزنطية، كانت دولة الخلافة الراشدة، في طبيعتها ونظامها: جديدة جدة الظروف التي ولدتها وأحاطت بنشأتها، ومبتكراً بفعل الطبيعة الجديدة للدين الجديد والآثار الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي أحدثها في شبه الجزيرة ظهور الاسلام.. فلم تكن ملكية وراثية.. ولم تكن قبلية عشائرية.. ولم تكن حكومة حربية يختار فيها الجيش رأس الدولة... ولم تكن قائمة على نظرية الحق الالهي، بل لقد أخرج قادتها، بوعي، الخلافة من بيت النبوة، في البداية، حتى لا تجتمع النبوة والخلافة، لا في شخص واحد، بل ولا في بيت واحد، فتتأبد فيه بفعل عوامل الدين وقداسته.. ولم يكن النظام الطبقي عمادها، بل لقد قامت على فلسفة مناقضة له الى حد كبير.. وحتى هذه الفئة المتميزة التي استأثرت بالقرار الحاسم في اختيار الخليفة، وانفردت بحق تولي هذا المنصب، وهم (المهاجرون الأولون)، ثم البدريون، وعلى رأسهم

(١) أرنولد (الخلافة) ص ١، ٢. ترجمة جميل معلى. طبعة دمشق سنة ١٩٤٦ م. و(الخراج والنظم المالية للدولة الاسلامية) ص ٣٠ - ٣٢.

العشرة الذين اشتهروا في تراثنا الديني بأنهم المبشرون بالجنة، حتى هذه الفئة كان « شرفها » نابعاً من البلاء والسبق في نشر الدين وتأسيس الدولة، لا من نـظام طبقي، أو أصل عـرقي، أو نعرة قبليـة، أو ثروة كبيـرة. . فحتى لو سلمنا بأن حكومة الخلافة هي « حكومة أشراف »، فإن « الشرف » هنا كان ذا مضمون جديد لا وجه للمقارنة بينه وبين « شرف » الدول والأنظمة التي عاصرت أو سبقت دولة الخلافة.

كانت، اذن، حكومة مبتكرة الى حد كبير، ونظاماً مستحدثاً من حيث الشكل والمضمون الى حد بعيد، وكما يقول توماس أرنولد: فـإنه « خـلافاً للامبراطورية المقدسة ـ التي لم تكن الا احياء واعياً متعمداً لمؤسسة سياسية كانت في عالم الوجود قبـل ميلاد المسيحيـة، فبعثت من جديـد تحت طابـع مسيحي ـ خلافاً لذلك، **لم تكن الخلافة تقليداً مقصوداً لشكل سبق وجوده من الحضارة والتنظيم السياسي، بل كانت. . وليدة زمنها. .** »[(١)].

لقد كان الفكر السائد، والمقدس، في هذه الدولة الجديـدة مختلفاً عن فكر الأنظمة السياسية السابقة عليه والمعاصرة له، بل ورافضاً له، مـوجهاً هجومه على: النظام الملكي، وخاصة في صورتيه الكسروية والقيصـرية. . فـالملوك ﴿اذا دخلوا قريـة أفسدوهـا، وجعلوا أعزة أهلهـا أذلـة، وكـذلـك يفعلون﴾[(٢)]. . وعلى حين كان كسرى « ملك الملوك »، فإن الرسول، عليه الصلاة والسلام، يقول: « أخنع ـ (أي أوضع) ـ اسم عند الله تعـالى يوم القيامة رجـل يسمى ملك الأملاك[(٣)]؟! ». . ويقـول: « اشتدّ غضب الله على رجل تسمى بملك الأملاك، لا ملك الا الله[(٤)]. . » وكلما لاحت شبهة

(١) (الخلافة) ص ١، ٢.

(٢) النمل: ٣٤.

(٣) رواه البخاري ومسلم وأبود اود والترمذي وابن حنبل.

(٤) رواه أحمد بن حنبل.

انحـراف عن النهج الجـديد للدولـة الجديـدة تساءل النقـاد والمعارضـون: أكسروية هي؟! أم هرقلية؟!..

ويدرك قادة دولة الخلافة، في وعي، الفروق الاجتماعية الجوهرية بين نظامهم في الخلافة وبين النـظام الملكي، فيسأل عمـر بن الخطاب سلمـان الفارسي - الذي عرف الملك الكسروي وعاش في ظله - يسأله:

أملك أنا؟ أم خليفة، يا سلمان؟!.. - (فيجيبه) - :

إن أنت جبيت من أرض المسلمين درهماً أقل أو أكثر ثم وضعته في غير حقه، فأنت ملك غير خليفة.. فالخليفة لا يأخذ الا حقاً، ولا يضعه الا في حق.. والملك يعسف الناس، فيأخـذ من هذا ويعـطي هذا.. « فـأنت، بحمد الله، خليفة لا ملك![1] ».

فهي اذن دولـة جـديـدة، اختلفت الى حـد كبـير، في طبيعـة النـظام والسلطة، وكـذلك في الغـايات، عن الـدول والأنظمـة التي عاصـرتهـا أو سبقتهـا، ووضح اختـلافها هـذا في الفكر الـذي ساد فيهـا، وكـذلـك في الممارسة والتطبيق.

فلسفة الحكم في دولة الخلافة:

كانت « الشورى » هي فلسفة نظام الحكم في دولة الخلافة الراشـدة، وهي فلسفة استقرت منـذ عصر النبي، ودعا اليهـا القرآن الكـريم والسنة النبوية، كمبدأ عام ونهج كلي، ترك أمر التفصيل فيه والتحديد له لاجتهاد الأمة وفق مصالحها المتجددة وحاجاتها المتطورة.

(١) ابن سعد (كتاب الطبقات الكبير) جـ ٣ ق ١ ص ٢٢١. طبعة دار التحرير، القاهرة.

وليس لأحد أن يدعى أن « الشورى » كانت ابتكاراً اسلامياً غير مسبوق، ففي تراث الانسانية القديم تجارب عديدة، ونظريات كثيرة طبقتها أو حاولت، ودعت اليها وحبذتها. . لكن يبقى أن « الشورى الاسلامية » كانت اختياراً عربياً اسلامياً، انحازت به دولة الخلافة لأفضل ما عرفه التراث الانساني في السياسة ونظم الحكم، كما كانت تطويراً لهذا التراث انتقل به من ميدان الفكر السياسي الانساني الى حيث صبغه بصبغة الدين، اذ غدت الشورى فلسفة السياسة المحققة لارادة الله، فضلاً عن تحقيقها لمصالح المسلمين. . فهي وحدها ارادة الله في السياسة، وما عداها من تفاصيل ونظم قد ترك لارادة الناس، شريطة أن تحقق هذه التفاصيل والنظم القدر الأكبر من ارادة المحكومين، أي القدر الأكبر من الشورى.

ولقد عرض القرآن الكريم لمعنى الشورى في كثير من قصصه، محبذاً أسلوبها ومزكياً نمط الحكم الملتزم بها. . ثم عرض لها بلفظها الخاص في مواطن ثلاث: أحدها خاص بالحياة الأسرية ومشكلاتها، فجعل « التشاور » وسيلة للفصل في هذه المشكلات: ﴿والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة، وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف، لا تكلف نفس الا وسعها، لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده، وعلى الوارث مثل ذلك، فإن أرادا فصالاً عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما، وان أردتم أن تسترضعوا أولادكم فلا جناح عليكم اذا سلمتم ما آتيتم بالمعروف، واتقوا الله واعلموا أن الله بما تعملون بصير﴾ (١). .

أما الموطنان الآخران فقد عرض القرآن فيهاللشورى بصدد الحديث عن

(١) البقرة: ٢٣٣.

السياسة وشؤون الحكم وقضاياه، فطلب في أحدهما من الرسول، ﷺ، أن يشاور المسلمين في «الأمر»: ﴿فبما رحمة من الله لنت لهم، ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك، فاعف عنهم، واستغفر لهم، **وشاورهم في الأمر**، فإذا عزمت فتوكل على الله، ان الله يحب المتوكلين﴾[1]..

ومصطلح «الأمر» هنا في القرآن يعني أمور السياسة وشؤون الحكم ومشكلاته ـ وكذلك حاله في الأدب السياسي لعصر الخلافة الراشدة ـ وذلك لعلاقته «بالائتمار» و«الأمير».. و«الائتمار» يعني: التشاور.. فالصلة وثيقة، بل عضوية، بين السياسة والشورى.. وعلى العكس من ذلك علاقة الشورى بأمور الدين، وخاصة أصوله، فهي منقطعة.. فالدين وضع إلهي، نقبله، ونتعبد بتكاليفه، مسلمين الوجه لله.. بينما السياسة أمور تأتمر وتتآمر معاً في قضاياها، ونختار لنا فيها الأمير القائد، ونسلك سبيل الشورى في هذا الميدان.

ويؤكد هذا المعنى السياق الذي عرض فيه القرآن الكريم لمصطلح الشورى في الموطن الثالث، ذلك **أنه قد جعل منها احدى الصفات التي تميز المؤمنين!**، فهو يعدد صفات﴿الذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون﴾فيقول: ﴿والذين استجابوا لربهم، وأقاموا الصلاة، **وأمرهم شورى بينهم**، ومما رزقناهم ينفقون﴾[2].. ففي الجانب الديني: استجابوا لله فآمنوا به، ثم أقاموا الصلاة تصديقاً ودلالة على هذا الايمان.. وفي أمورهم، أي سياستهم وشؤونهم الدنيوية: التزموا الشورى كفلسفة وسلوك.. وفي الأموال: سلكوا طريق الانفاق، بعد أن اقتصروا في الكسب على (ما رزقناهم)، أي الكسب المشروع والحلال.

---

(١) آل عمران: ١٥٩.

(٢) الشورى: ٣٨.

فالشورى، في القرآن، فلسفة يزيكها كي تكون السبيل لمعالجة أمور الدنيا وسياستها، سواء في نطاق الأسرة أو المجتمع، بين الناس بعضهم مع بعض، وبين الحاكم والمحكومين، حتى ولو كان هذا الحاكم هو الرسول، عليه الصلاة والسلام.

وعلى فلسفة الشورى أكدت، كذلك، السنة النبوية.. فغير الأحاديث الكثيرة التي تحبذها وتمتدحها ـ من مثل حديث: «والمستشير معان، والمستشار مؤتمن»(١) ـ نجد أن التراث السياسي لدولة الرسول، في المدينة، حافل بالنماذج التي تجسد الشورى، كفلسفة في السياسة، فكل قراراته السياسية والحربية كانت خاضعة للتشاور، وكثيراً ما عدل عن رأيه عندما كشفت المشاورة عن خطئه، وكثيراً ما سأله صحابته عن رأيه أو موقفه: أَوَحيٌ هو؟ أم الرأي؟.. فإن قال لهم: انه الرأي.. قدموا ما عندهم، وكانت الشورى سبيلاً لتعديل الرأي أو الموقف.. كما يبرز لنا في تراث هذه الفترة تلك التوجيهات التي قصد الرسول بها أن يعلم صحابته السلوك الشوروي في ادارة أمور الحرب والسياسة.. فهو عندما يرسل أحد الجيوش للقتال، يوصي الجند: ان القائد فلان، فإن استشهد ففلان، فإن استشهد ففلان، فإن استشهد فالجيش يختار قائده، وهو بذلك يضع الشورى، كفلسفة، للحكم والقيادة، موضع التطبيق.

ولذلك كان طبيعياً ومنطقياً ما اجتمع عليه المسلمون في دولة الخلافة الراشدة من جعل الشورى السبيل الوحيد لقيام رأس الدولة ـ الخليفة ـ ومن ثم جهاز الدولة في المجتمع الاسلامي.. فهم قد اختلفوا على شخص

(١) روى هذا الحديث ـ بألفاظ مختلفة ومعنى واحد ـ في مسند أحمد بن حنبل، وسنن الدارمي، وأبو داود، والترمذي، وابن ماجه.

الخليفة، ولكنهم اتفقوا على أسلوب اختياره وفلسفة تعيينه وطريق تمييزه. . فالأنصار أرادوا « اختيار » سعد بن عبادة (١٤ هـ ـ ٦٣٥ م) وجمهرة المهاجرين أرادوا « اختيار » أبي بكر الصديق. . ونفر من المهاجرين مال الى « اختيار » علي بن أبي طالب (٢٣ ق هـ ـ ٤٠ هـ ٦٠٠ ـ ٦٦١ م). . ثم استقروا بعد ذلك على « اختيار » أبي بكر. . وظلت هذه فلسفتهم وتلك سبيلهم الى أن تحولت الخلافة عن فلسفتها هذه، فأصبحت ملكاً عضوداً على يد بني أمية عندما حل التوارث وترغيب الدولة وترهيبها محل الشورى والاختيار!

واذا كان القران والسنة وتجربة الرسول السياسية قد زكت الشورى، فلسفة لنظام الحكم، فإنها قد وقفت عند المبدأ والاجمال. . كما أن الطابع البسيط لمجتمع دولة الخلافة قد وقف بتطبيقات الشورى، شكلاً ونطاقاً، عند حدود تجاوزتها بعد ذلك العصر احتياجات الحياة وضرورات الأمم والشعوب. . وهذا الأمر لا يعيب الشورى الاسلامية، بل على العكس يزيدها قيمة وخطراً. . فهي تقرر المبدأ، وتؤكد عليه، ثم تترك الحدود والنطاق والقوالب والأشكال لابداع الحقل الانساني الذي يجتهد كي يلبي المصالح المرسلة والضرورات الطارئة ومستحدثات الأمور.

ولقد وقفت تجربة دولة الخلافة بالشورى، في البداية، عند النطاق الذي عرفته تجارب « الدولة المدينية » في تراث الانسانية السياسي القديم ـ فالذين تشاوروا لاختيار الخليفة كانوا هم وجوه سكان العاصمة من المهاجرين والأنصار، ولم يدخل في الشورى من وراء حدود العاصمة من عرب الحواضر أو أعراب البوادي. . وأيضاً، ففي نطاق وجوه سكان العاصمة كانت هناك ميزة وامتياز لتلك الهيئة الدستورية القيادية، التي لعلها أول هيئة، أو حكومة، في تراث العرب المسلمين، وهي (هيئة المهاجرين الأولين). . فهي:

* قد تكونت من عشرة كانوا يمثلون أهم البطون في القرشيين الـذين هاجروا من مكة الى يثرب. . أبو بكر، وطلحة بن عبيد الله - (من تيم) - . . وعمر بن الخطاب، وسعيد بن زيد - (من عدي) -. . وعبد الرحمن بن عوف، وسعد بن أبي وقاص - (من زهرة). . . . وعلي بن أبي طالب - (من هاشم) - وعثمان بن عفان - (من أمية) - . . والزبير بن العوام - (من أسد) -. . وأبو عبيدة بن الجراح - (من فهر) -.

* وهؤلاء العشـرة كانـوا أسبق من أسلم من أشراف قـريش. . فلقد كانوا « أولين » في الاسلام، و « مهاجرين » فيمن هاجر، ومن هنا جاءت تسميتهم وتسمية هيئتهم بـ (المهاجرين الأولين).

* وهم كانوا أشبه بحكومة الدولة على عهـد الرسـول، ﷺ، فبيوتهم كانت تحيط بالمسجد - وكان دار الحكومة ومقرها - ولبيوتهم هذه أبواب تفضي الى المسجد، دون غيرهم من المسلمين[1]. . كما كان مكانهم، في الصلاة: خلف الرسول، وفي الحرب: أمامه![2].

فهيئة (المهاجرين الأولين) هذه احتكرت لنفسها حق الترشيح، من بين أعضائها، لمنصب الخلافة، وحق البيعة الأولى التي تميز الخليفة وتقدمه الى الأنصار - (الوزراء. . بمعنى المستشارين) - والى وجوه العاصمة وقادة الرأي فيهـا كي يعقدوا البيعـة العامـة لمن اختارتـه وبايعت لـه هيئة (المهـاجرين الأولـين)، فكأنها كـانت لجنة تـرشيح، أو الهيئـة التشـريعيـة، أو التنـظيم

(١) أبو حنيفة النعمان المغربي (دعائم الاسلام) جـ ١ ص ١٧ تحقيق آصف بن علي أصغر فيضي. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٩ م.

(٢) ابن الأثير (أسد الغابة) جـ ٢ ص ٣٨٩. طبعة دار الشعب، القاهرة.

السياسي الذي يختص بالمسعى الى نصف الطريق المؤدي لتنصيب رأس الدولة في المجتمع . .

ولقد كان هذا الحق لهذه الهيئة موضع جدل وموطن خلاف في سقيفة بني ساعدة يوم وفاة الرسول، عليه الصلاة والسلام، ولكن أبا بكر قال للأنصار الذي يمارون في امتياز (المهاجرين الأولين) هذا: « إن العرب لا تدين الا لهذا الحي من قريش. . ولا تعرف هذا الأمر الا لهذا الحي من قريش![1] » . . وبعدها مارست (هيئة المهاجرين الأولين) سلطاتها الدستورية هذه. . فرشح اثنان منها ـ عمر بن الخطاب وأبو عبيدة بن الجراح ـ ثالثاً منها أيضاً ـ أبو بكر ـ ثم بايعه أهل المدينة، من بعد، بيعة عامة. . وعندما حضرت أبا بكر المنية تشاور مع بقية هذه الهيئة، ثم عقدوا لعمر بالخلافة من بعد أبي بكر، ولما توفي أبو بكر بايع سكان المدينة لعمر، تصديقاً على بيعة (المهاجرين الأولين) . . وقبل أن يسلم عمر روحه لبارئه جعل بقية هذه الهيئة مجلس الشورى الذي يختار الخليفة من بعده، وأوصى بأن يتسع نطاق شورى الهيئة وتشاورها ـ وكان قد بقي من أعضائها ستة ـ فاشترك عبد الله بن عمر في عضويتها، له الرأي والمشورة دون ابرام القرار ودون حق الترشيح للخلافة. . وذهب عبد الرحمن بن عوف يشاور سكان المدينة فيمن يخلف عمر في منصب الخلافة « فما ترك أحداً من المهاجرين والأنصار وغيرهم من ضعفاء الناس ورعاعهم الا سألهم واستشارهم، أما أهل الرأي فأتاهم مستشيراً، وتلقى غيرهم سائلاً: من ترى الخليفة بعد عمر؟ . . وأمضى أياماً ثلاثة يستعلم من الناس ما عندهم »[2] في أمر خلافة

(١) (تاريخ الطبري) جـ ٣ ص ٢٠١ . والماوردي (الأحكام السلطانية) ص ٣ طبعة القاهرة سنة ١٩٦٠ م.

(٢) ابن قتيبة (الامامة والسياسة) جـ ١ ص ٢٤ . طبعة القاهرة سنة ١٣٣١ هـ. والماوردي (الأحكام السلطانية) ص ١٢ .

المسلمين. . فلما اكتملت لهيئة (المهاجرين الأولين) المشاورة، عقدت بالخلافة لعثمان بن عفان، وبايعته البيعة الأولى والخاصة، ثم دعت أهل العاصمة وبايعته البيعة الثانية والعامة.

وبعد الثورة على عثمان، ومقتله، أراد الثوار عقد البيعة لعلي بن أبي طالب، فأنبأهم أن الترشيح والبيعة الأولى انما هي حق (المهاجرين الأولين) ـ ولم يكن قد بقي منهم في ميدان السياسة سوى طلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام ـ فجاء الثوار بهما، حيث عقدا البيعة لعلي، ثم بايعه الناس من بعدهم.

تلك هي الحدود التي بلغتها تطبيقات الشورى، كفلسفة لنظام الحكم في دولة الخلافة. . وهي حدود حددتها طبيعة المجتمع والعصر، وان يكن المبدأ قد ظل قائماً، وظلت له صلاحيات الامتداد الى ما هو أبعد من هذه الحدود.

نظرية الخلافة في الفكر الاسلامي:

كانت الخلافة القضية الأولى التي اختلف المسلمون عليها عقب وفاة النبي ﷺ، ولكن وجوه المسلمين بالمدينة حسموا هذا الخلاف عندما عقدوا البيعة لأبي بكر الصديق، غير أن أعراب البادية وعرب الأطراف، وكل من عدا أهل المدينة ومكة والطائف خالفوا أولئك الذين رضوا بأبي بكر خليفة، واختلفوا معهم، فكانت حرب الردة، وهي في جوهرها حرب بين الذين واصلوا نهج وحدة العرب وراء الخليفة كما كان أمرها خلف النبي الحاكم وبين الذين رفضوا حكم الخلافة ووحدتها القومية بعد أن قبلوها من النبي القائد. . ثم حسمت انتصارات الدولة، على عهد أبي بكر، هذا الصراع لصالح الخلافة ووحدة الدولة خلفها. .

وعندما حدثت أحداث السنوات الأخيرة من عهد عثمان بن عفان

(٤٧ ق هـ ـ ٣٥ هـ ـ ٥٧٧ ـ ٦٥٦ م) رأت قطاعات عريضة من الأمة أن هناك « جوراً » تمارسه عصبية قريش الأموية، وأن هناك « ضعفاً » من الخليفة عن ازالة هذا « الجور »، فكانت الثورة على الخليفة عثمان عندما رفض التنازل عن الخلافة، بعد أن طلب الثوار منه ذلك.

وفي عهد علي بن أبي طالب اتسع نطاق الصراع، والصراع المسلح، بسبب الخلافة.. بينه وبين طلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام وعامة الذين قاتلوه في موقعة الجمل... وبينه وبين معاوية بن أبي سفيان وأشراف قريش وملئها الذين سبق وحاربوا الاسلام قبل أن يدخلوه عام الفتح، وعامة أهل الشام.. وبينه وبين الخوارج بعد قبوله « التحكيم » في صفين.. فكانت صراعات عهد علي، أيضاً، صراعاً على الخلافة..

ولم ينه التحول الجذري الذي حدث بقيام الدولة الأموية، وتحول الخلافة الشورية الى ملك وراثي، وما سمي بعام الجماعة الذي تمت فيه البيعة لمعاوية بن أبي سفيان (٢٠ ق هـ ـ ٦٠ هـ ٦٠٣ ـ ٦٨٠ م) لم ينه الصراع بين المسلمين على الخلافة والسلطة العليا في الدولة..

* فالخوارج.. ظلت ثورتهم مستمرة، لا تنطفىء لها شعلة الا ليوقدوها من جديد..

* والذين ناصروا علي بن أبي طالب استمرت عواطف الكثيرين منهم مع آل بيته من بعده.. ويتصاعد الاضطهاد الأموي لآل البيت تصاعد التأييد لهم، وأصبحوا وأصبحت ثورتهم المنتظرة أمل القطاعات المحرومة والمضطهدة من دولة بني أمية..

* وظهر تيار (أهل العدل والتوحيد) ـ ومدرسة (المعتزلة) منه بخاصة ـ كتيار معارض لبني أمية، وثائر عليهم..

وبعد تجارب فاشلة لثورة الشيعة، وبعد أن انتهت هذه التجارب بمآسي

كربلاء الحسين (٤ - ٦١ هـ ٦٢٥ - ٦٨٠ م) والابادة الجماعية لانتفاضة التوابين (٦٥ هـ ٦٨٤ م) - بقيادة سليمان بن صرد (٢٨ ق هـ - ٦٥ هـ ٥٩٥ - ٦٨٤ م) والهزيمة الدامية لثورة المختار الثقفي (١ - ٦٧ هـ ٦٢٢ - ٦٨٧ م) بالكوفة. . بعد هذه المأساة الكبرى التي عاشتها شيعة آل البيت تحولت هذه الحركة، لفترة من الزمن، عن طريق الثورة الى حيث أخذت تتمثل المحنة وتتأمل المأساة، وتطيل النظر الى الداخل، وتستعين بآلام الاضطهاد تنسج منها رباطاً روحياً وعاطفياً يجمع من حول أئمتها الأنصار، حتى غدا حب آل البيت ديناً أو أمراً أشبه بالدين بعد أن كان موقفاً سياسياً واجتماعياً، فقط، ضد سلطان الأمويين وتسلطهم. . وكان عصر قيادة الامام جعفر الصادق (٨٠ - ١٤٨ هـ ٦٩٩ - ٧٦٥ م) للشيعة هو العصر الذي تبلورت فيه، فرقة دينية، صاغت لها ولأنصارها نظرية متميزة وجديدة في الخلافة، ترى من خلالها، أن أحقية أئمتها في السلطة ليست، فقط، لأنهم الأصلح لأمور الدنيا والأقدر على العدل بين الناس، وانما لأنهم هم الذين اختارتهم السماء وعينتهم للخلافة والامامة وحصرت هذه السلطة فيهم، وأوصت بها لهم، وحيا مبلغاً الى النبي عليه الصلاة والسلام!

ولقد كان الجهد النظري الذي قدمه مفكروا الشيعة في هذا الميدان هو باكورة التراث الفكري النظري لأمتنا في هذا الميدان. . فمنذ ذلك التاريخ أصبح لنا رصيد فكري في الصراع على الخلافة بعد أن كان رصيدنا بميدانها فقط معارضات وحروباً وثورات. . ومنذ ذلك التاريخ بدأ تأليف الشيعة في هذا الفن. . فألف علي بن اسماعيل بن هيثم الطيار (كتاب الامامة) و (كتاب الاستحقاق). . ثم جاء مهندس فكر الشيعة في الامامة أبو محمد هشام بن الحكم الشيباني (٢٩٨ هـ ٨١٥ م) الذي - كما يقول ابن النديم - : « فتق الكلام في الامامة، وهذب المذهب والنظر » فتألف في هذا المقام: (كتاب الامامة) و (كتاب الرد على من قال بامامة المفضول) و (كتاب

اختلاف الناس في الامامة) و (كتاب الوصية والرد على من أنكرها) و (كتاب الحكمين) و (كتاب الرد على المعتزلة في طلحة والزبير)[١] . . ثم توالى تأليف الشيعة وتوالت مؤلفات أعلامهم في هذا الميدان.

ولقد كانت مظالم بني أمية والمحنة العظمى التي امتحنوا بها الشيعة الدافع الذي جعل الشيعة يكفرون بهذه السلطة البشرية التي صنعت بهم تلك المأساة، فكان حلمهم بسلطة دينية الهية، تصنعها السماء على عينها كي تملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً. . وبما أن « الخلافة » كسلطة بشرية، قد غدت لقباً يتلقب به أمثال يزيد بن معاوية (٢٥ ـ ٦٤ هـ ٦٤٥ ـ ٦٨٣ م) فلابد وأن تكون السلطة الالهية المنشودة « امامة ».. لأن «الامامة» و «الامام» قد ارتبطت، في القرآن، بمهام الدين ووظائفه.. فكان ذلك بدء الانعطاف نحو مصطلحات جديدة للمبحث ـ « الامامة » و « الامام » ـ حددتها الطبيعة الدينية التي رأوها لصاحب هذه السلطة.. وكانت المعالم الأساسية لنظرية الشيعة في الامامة التي دخلت، لأول مرة، الى ساحة الفكر السياسي للعرب المسلمين..

* فيأساً من « الثورة » وتجاربها الفاشلة التي جرّت المآسي والاضطهادات، كان الحلم « بالمهدي المنتظر » الذي سيملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً. . . !.

* ومداراة للظلم وتفادياً لبشاعاته كانت « التقية »، وكان « الصمت » حتى يأذن الله فيظهر «الناطق»! .

* ويأساً من الجمهور الذي أصبح يئن، في صبر، تحت النير، كان القول بأن السلطة العليا في المجتمع هي دين، لا سياسة، وشأن من شؤون

(١) ابن النديم (الفهرست) ص ١٧٥ ـ ١٧٦ . طبعة ليبزج.

السماء، لا حق من حقوق الأمة، وأن السماء قد حددت لها، سلفاً، الأئمة الذين يلونها، وأوصت بذلك وأبلغت رسول الله.

وعندما صبغ الشيعة هذه النظرية السياسية بهذه الصبغة الدينية حدث أخطر تحول في حياة المسلمين الفكرية والسياسية، فلقد غدت السياسة ديناً، وأصبحت الخلافات السياسية خلافاً في الدين، وبدأ الانقسام بسبب الحكم السياسي وكأنه انقسام في الدين، وحلت مصطلحات: «الكفر» و «الايمان» محل مصطلحات بن « الخطأ » و « الصواب »!.

ونزلت الى الساحة الفكرية تيارات أخرى تعارض نظرية الشيعة في الامامة.. وفي المقدمة كان (المعتزلة) و (الخوارج) ثم (المرجئة).. ومن بعد ذلك (أصحاب الحديث) ثم ظهرت (الأشعرية) و (الظاهرية) وبقية الفرق التي اشتهرت باسم (أهل السنة والجماعة)..

وفي الصراع الفكري بين هذه التيارات استعار البعض أسلحة خصمه، فظلت المواقع متمايزة وان لم يستمر التمايز لأدوات الصراع!.. وعلى وجه التحديد فلقد اجتهد فرقاء كثيرون لاضفاء الصبغة الدينية على فكرهم السياسي، من جهة، كي يحاربوا الشيعة بسلاحهم، ومن جهة أخرى، كي يجتذبوا قطاعات عريضة من العامة الى معسكرهم، ولم تكن، ولن تكون، العامة أسلس قياداً الا حيث يصطبغ المقود بصبغة الدين!..

وفي هذه الحلبة التي شهدت ذلك الصراع الخصب والمستعر والعظيم بين تيارات الفكر الاسلامي تبلورت، ثم ارتفعت شامخة معالم نظرية العرب المسلمين في الخلافة ونظام الحكم والسلطة العليا في المجتمع.. وكان في مقدمة المعالم والقسمات التي تميزت بها هذه النظرية قضايا مثل:

أ ـ وجوب الامامة.. بمعنى: ضرورة السلطة للمجتمع..

ب ـ كيفية تمييز الامام واقامته وتنصيبه..

جـ ـ شروط الخليفة.

د ـ سلطات الخليفة. .

هـ ـ طبيعة السلطة التي يتولاها الامام. . وهل هي دينية؟ أم مدنية؟؟.

ضرورة السلطة للمجتمع:

لقد صاغ المسلمون نظريتهم في « ضرورة السلطة العليا ـ الحكومة ـ لمجتمع « تحت عنوان (وجوب الامامة)، أي ضرورة قيام سلطة عليا في المجتمع، وتوقف الصلاح النسبي للمجتمع على قيامها. . وهم قد انطلقوا الى هذه الفكرة من المقولة التي أكدوها، والتي تقول ان الانسان مدني واجتماعي بطبعه، وان صلاح الفرد متوقف على صلاح المجتمع، وكذلك العكس. . واذا كان الاجتماع ضرورياً وحتمياً، فإن التناقضات والصراعات وتعارض المصالح أمر وارد، بل وحتمي، ومن ثم فلابد من سلطة عليا يرضاها أو يرضى بها أهل المجتمع، وكيلاً عنهم أو كالوكيل، **لإقامة** التوازن بين المصالح المتعارضة، وتطوير المجتمع نحو المثل الأعلى المنشود.

وقبل ابن خلدون (٧٢٢ ـ ٨٠٨ هـ ١٣٣٢ ـ ١٤٠٦ م) بعدة قرون يعبر أبو الحسن الماوردي (٣٦٤ ـ ٤٥٠ هـ ٩٧٤ ـ ١٠٥٨ م) عن هذه الحقيقة « الاجتماعية ـ السياسية »، فيقول: « ان الانسان مطبوع على الافتقار الى جنسه، واستعانته صفة لازمة لطبعه، وخلقة قائمة في جوهره[1]. . » . . ثم يمضي فيرتب على ذلك أن صلاح الفرد مستحيل

(١) (أدب الدنيا والدين) ص ١٣٢ تحقيق مصطفى السقا. طبعة القاهرة سنة ١٩٧٣ م.

دون صلاح المجتمع وكذلك العكس، فيقول: « واعلم أن صلاح الدنيا معتبر من وجهين:

أولهما: ما ينتظم به أمور جملتها..

والثاني: ما يصلح به حال كل واحد من أهلها..

فهما شيئان لا صلاح لأحدهما الا بصاحبه، لأن من صلحت حاله، مع فساد الدنيا، واختلال أمورها، لن يعدم أن يتعدى اليه فسادها، ويقدح فيه اختلالها، لأنه منها يستمد، ولها يستعد. ومن فسدت حاله، مع صلاح الدنيا، وانتظام أمورها، لم يجد لصلاحها لذة، ولا لاستقاماتها أثراً، لأن الانسان دنيا نفسه، فليس يرى الصلاح الا اذا صلحت له، ولا يجد الفساد الا اذا فسدت عليه، لأن نفسه أخص، وحاله أمس. فصار نظره الى ما يخصه مصروفاً، وفكره على ما يمسه موقوفاً »[(١)]..

ولقد صاغ الجاحظ قضية: ضرورة السلطة، أي وجوب الامامة في **عبارته** التي يقول فيها: « ان الناس يتظالمون فيما بينهم بالشره والحرص المركب في أخلاقهم، فلذلك احتاجوا الى الحكام »[(٢)]..

هكذا اتفقت آراء فرق الاسلام على: أن الانسان « مدني ـ اجتماعي » بطبعه، وعلى: ضرورة السلطة لمجتمع الانسان.. لكنهم اختلفوا في الاجابة عن هذه الأسئلة.

* متى تجب اقامة هذه السلطة؟

* وما هو طريق وجوبها؟.. أهو العقل؟.. وعلى من يوجبها

(١) المصدر السابق. ص ١٣٤.

(٢) (رسائل الجاحظ) جـ ١ ص ١٦١. تحقيق عبد السلام هارون. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٤ م.

العقل؟.. أعلى الله؟.. أم على الناس؟.. أم أن الشرع هو طريق وجوبها؟؟..

فالذين قالوا، مثل الجاحظ، ان تظالم الناس وظلمهم «مركب في أخلافهم» قالوا بضرورة السلطة ووجوب الامامة في كل المجتمعات وجميع الأحوال، لأن دواعيها قائمة أبداً، واستحالة تخلف هذه الدواعي متحققة دائماً.. وهذا هو موقف الأغلبية الساحقة لفرق الاسلام، سنة وشيعة، معتزلة وخوارج.. الخ.. الخ.. ولم يخالف في هذا الموقف الا فرقة من الخوارج وفريق المعتزلة ـ الخوارج النجدات ـ اتباع نجدة بن عامر (٣٦ ـ ٦٩ هـ ٦٥ ـ ٦٨٨ م) وأبو بكر الأصم (توفي منتصف القرن الثالث الهجري) وأبو هشام الفوطي ٢١٨ هـ ٨٣٣ م) من المعتزلة.

وهؤلاء المخالفون ربطوا ضرورة السلطة ووجوب الامامة بالغاية منها، فجعلوا وجوبها يدور مع الغاية منها وجوداً وعدماً.. لأنهم افترضوا امكانية سيادة العدل وتحققه تحققاً تاماً في المجتمع، ومن ثم زوال الظلم والتظالم، فرأوا أنه لا حاجة، في مثل ذلك المجتمع، الى اقامة السلطة وتنصيب الامام، فلا داعي «للدولة» اذا انتفت المظالم وزالت دواعي سلطة الحكم والقسر بين الناس!

ولأن الامامة والخلافة عند هؤلاء ليست ضربة لازب وأمراً محتماً، فلقد كان طبيعياً تبعاً لذلك، أن يرفضوا ما قاله الآخرون من أن طريق وجوبها هو الشرع، أو العقل.. فلو كانت واجبة بالشرع أو بالعقل لما جاز أن يتخلف قيامها لعدم جواز تخلف الوجوب الشرعي أو العقلي.. ولذلك قالوا انها قضية «سياسية ـ مدنية»، وبعبارتهم: «مبنية على معاملات الناس»... فإذا ساد العدل والانصاف في المجتمع فلا حاجة لقيام سلطة يتنازل ـ كي تقوم ـ فريق من الناس ـ وهم المحكومون ـ عن قدر من حرياتهم لفريق آخر ـ هم الحاكمون ـ اذ لا مبرر لذلك، حيث الناس متساوون.. أما اذا

تخلفت سيادة العدل والانصاف فإن ضرورة قيام السلطة ووجوب لامامة تنبع عندئذ من مصلحة الناس ومعاملاتهم . .

ولقد صاغ هذا الفريق نظريته هذه في السطور التي ينقلها الشهرستاني، والتي يقولون فيها: « ان الامامة غير واجبة في الشرع وجوباً لو امتنعت الأمة عن ذلك استحقوا اللوم والعذاب، **بل هي مبنية على معاملات الناس، فإن تعادلوا وتعاونوا وتناصروا على البر والتقوى، واشتغل كل واحد من المكلفين بواجبه وتكليفه، استغنوا عن الامام ومتابعته، فإن كل واحد من المجتهدين مثل صاحبه في الدين والاسلام والعلم والاجتهاد، والناس كأسنان المشط. . فمن أين يلزم وجوب الطاعة لمن هو مثله؟! . . . أما اذا احتاجوا الى رئيس يحمي بيضة الاسلام ويجمع شمل الأنام، وأدى اجتهادهم الى نصبه، مقدماً عليهم، جاز ذلك، بشرط أن يبقى في معاملاته على النصفة والعدل، حتى اذا جار في قضية على واحد وجب عليهم خلعه ومنابذته! . .** »[١].

فهم يجعلون سيادة العدل والانصاف، دون حاكم عام وسلطة عليا في المجتمع، أمراً ممكناً، ولما كانت الامامة والخلافة عندهم « مبنية على معاملات الناس »، وليست واجباً شرعياً يأثم الناس باهمال اقامته، ـ لأنه لا نص، في الكتاب والسنة المتواترة على وجوبها، وأيضاً لم يتم اجماع على وجوبها شرعاً ـ قالوا بجواز العدول عن اقامتها اذا لم تدع لذلك الضرورة، فهي معلولة لعلة هي الظلم والتظالم، ومع هذه العلة تدور الخلافة وجوداً وعدماً . .

أما الذين قالوا بالضرورة الدائمة لقيام الخلافة والدولة والسلطة العليا

(١) (نهاية الاقدام في علم الكلام) ص ٤٨١ ـ ٤٨٤ .

ـ وهم من عدا هذا الفريق من المعتزلة وهذه الفرقة من الخوارج ـ فانهم بعد اتفاقهم على وجوبها الدائم، أزلاً وأبداً.. اختلفوا.. فمنهم من جعل العقل طريق وجوبها، لا الشرع.. ومنهم من جعل الشرع أي السمع، طريق الوجوب..

والذين قالوا ان العقل هو طريق وجوب الامامة هم:

١ ـ الشيعة[١]..

٢ ـ وفريق من المعتزلة، هم « المعتزلة البغداديون » الذين مثلوا تياراً في اطار الاعتزال يقترب من الشيعة في تفضيل علي بن أبي طالب على غيره من الصحابة، ويضم هذا الفريق، كذلك، الجاحظ من « المعتزلة البصريين »[٢]..

٣ ـ والخوارج، الذين قالوا ان مصدرها هو « الرأي »، وليس الكتاب أو السنة.

لكن هذا الاتفاق بين هؤلاء هو اتفاق في « الشكل » فقط.. فمعنى وجوبها عقلاً، عند الشيعة، أنها و « لطف » الهي، أي داع من الدواعي التي يوجدها الله لتقرب الناس من الخير وتبعدهم عن الشر والقبائح العقلية، ولأنها من المعالم المؤدية الى معرفة الله، ومثلها في ذلك مثل « النبوة »، ولذلك كان وجوبها العقلي، عندهم، هو على الله سبحانه، لا على الناس، لأنها شأنه سبحانه، قررها واختار لها، وأوصى نبيه بمن اختار..

(١) الطوسي (تلخيص الشافي) جـ ١ ق ١ ص ٦٥ تحقيق السيد حسين بحر العلوم. طبعة النجف سنة ١٣٨٣ ـ سنة ١٣٨٤ هـ.

(٢) ابن أبي الحديد (شرح نهج البلاغة) جـ ٢ ص ٣٠٨. تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم. طبعة القاهرة سنة ١٩٥٩ م.

أما من قال من المعتزلة والخوارج بأن العقل هو طريق وجوبها فإن معنى ذلك عندهم أن مصدرها ليس السمع والشرع، وانما قضية مدنية، وليست ديناً نطلبه من كتاب الله أو سنة الرسول، عليه الصلاة والسلام. . ووجوبها عندهم هو على الناس، لا الله، لأن المراد منها هو تحقيق المصالح الدنيوية، ودفع المضار الدنيوية كذلك « فمهام الامام كلها من مصالح الدنيا »[١].

فهذا الفريق من المعتزلة والخوارج يوجب الامامة بالعقل ليبتعد بها عن السمع والمأثورات الدينية، وليجعلها مبحثاً ومنصباً دنيوياً خالصاً، بينما الشيعة ـ امامية واسماعيلية ـ يجعلون العقل طريق وجوبها لتكون قضية دينية، بل أصل أصول الدين، وليبتعدوا بها عن أمور الدنيا وسلطات البشر بالكلية.

أما الذين قالوا إن طريق وجوب الامامة هو السمع ـ فمنهم معتزلة البصرة وأبو علي الجبائي (٢٣٥ ـ ٣٠٣ هـ ٨٤٩ ـ ٩١٦ م) وابنه أبو هاشم (٢٤٧ ـ ٣٢١ هـ ٨٦١ ـ ٩٣٣ م)[٢] وهؤلاء قالوا ان النص على وجوب الامامة لابد وأن يكون قد وجد، ولابد أن يكون الرسول، ﷺ، قد نص على وجوب قيام الامام، وعلى صفاته، وعلى مهامه اجمالاً. . لكن هذا النص لم يصل الينا، لأن شهرته في عصر المبعث، وفوق ذلك، لأن تجربة دولة المدينة تحت قيادة النبي قد غدت تطبيقاً يجسد هذا النص، فاستغنى المسلمون الأوائل بذلك عن النص، ولم يجدوا حاجة لرواية نص في وجوبها

---

(١) المصدر السابق. جـ ٢ ص ٣٠٨. والفخر الرازي (محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين) ص ١٧٦ طبعة القاهرة سنة ١٣٢٣ هـ.

(٢) (شرح نهج البلاغة) جـ ٢ ص ٣٠٨. و (تلخيص الشافي) جـ ١ ق ١ ص ٦٨. و (محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين) ص ١٧٦.

كما لم يجدوا حاجة لنقل خبر في أصول الصلاة والزكاة الواجبة[١]. . كما أن اختصاص الامام باقامة « الحدود » الواجبة شرعاً، يجعل اقامته وتنصيبه واجباً شرعاً كذلك[٢]. .

ومن الذين قالوا بوجوبها سمعاً وشرعاً أهل السنة . . لأنهم يغضون من شأن العقل على نحو ما، ولا يرونه سبيلاً للفرض أو الاباحة أو الحل أو التحريم أو الحسن أو القبح . . وانما السبيل الى كل ذلك، والى وجوب الامامة هو السمع . . ولقد رووا، لذلك، عدداً من الأحاديث، جميعها أحاديث آحاد، وبعضها مأثورات أضيفت الى تراثنا في الحديث[٣]!

هكذا قالت كل فرق الاسلام بوجوب اقامة السلطة ونصب الامام . . ثم اختلفوا بعد ذلك . .

* فربط البعض بين مهام المنصب الدنيوية وبين صاحبه، فأوجب قيامه عقلاً اذا دعت الضرورة لقيامه . .

* ورأى البعض ضرورة قيامه، أزلاً وأبداً، فإقامته ضرورة، وسندها العقل، كي تتم مصالح الدنيا . .

* ورأى البعض أن الامام هو حجة الدين ومصدر الشريعة، فأوجب نصبه على الله عقلاً، لأنه « لطف » لا يتم التكليف الا به.

* وقال البعض انه لازم للدين والدنيا معاً، فأوجبوا نصبه، سمعاً،

(١) (المغني في أبواب التوحيد والعدل) جـ ٢٠ ق ١ ص ٤٩.
(٢) المصدر السابق جـ ٢٠ ق ١ ص ٤٧.
(٣) أبو يعلى الفراء (الأحكام السلطانية) ص ٣، ١٩٥، ١٩٦ تحقيق محمد حامد الفقي. طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨ م.

بأدلة اجتهدوا في تأليفها وتنسيق استخراج حجتهم منها. .

ولعل موقف الخوارج النجدات وفريق المعتزلة الذين يمثلهم أبو بكر الأصم وهشام الفوطي، وكذلك المعتزلة البغداديين، والجاحظ من المعتزلة البصريين. لعل موقف هؤلاء هو أكثر المواقف اتساقاً مع منطق العقل في هذا الموضوع.

كيفية اقامة الخليفة:

في تصور مفكري الاسلام لكيفية اقامة الخليفة والامام تبرز ـ كما هو الحال في كل قضايا الخلافة والامامة ـ وجهتا النظر المعبرتان عن الانقسام الأساسي بين المسلمين في هذا الميدان. . فالشيعة قد جعلوا اقامة الامام شأناً سماوياً أبرمه الله وأوصى به الرسول، ومنعوا أن يكون للأمة شأن أو رأي أو سلطان في هذا المقام. . فهم قد رأوا أن من القادة: « أنبياء » و « حكام » ـ قضاة ـ و« ولاة ». . وكذلك « أئمة » وخلفاء. . فقاسوا « الامامة » على « النبوة »، وجعلوها امتداداً لها، متفقة معها في الطبيعة، ولقد نبعت فكرتهم هذه من مذهبهم الذي قرر أن الأمة، حتى لو اجتمعت، فإن من الجائز أن يكون اجتماعها على السهو والخطأ، بل والكفر والضلال، لأن ما يجوز على الفرد، من السهو والخطأ والكفر والضلال، يجوز على الأمة مجتمعة، اذ هي، عندهم، لا تزيد عن أن تكون مجموع أفراد. . واذا كان الأمر كذلك فإن حفظ الله لديه لابد وأن يستدعي وجود « معصوم » من الخطأ يكون الحجة والمصدر والحافظ والمرجع في الدين، وهذا هو « الامام » ـ ويعبر الامام الشيعي أبو جعفر الطوسي (٣٨٥ ـ ٤٦٠ هـ ٩٩٥ ـ ١٠١٧ م) عن هذه القاعدة الجوهرية في مذهب الشيعة فيقول: « ان شريعة نبينا لابد لها من حافظ. . ولا يخلو الحافظ لها من أن يكون: جميع الأمة، أو بعضها. . وليس يجوز أن يكون الحافظ لها الامة، لأن الأمة يجوز عليها

السهو والنسيان، وارتكاب الفساد والعدول عما علمته.. وان ما جاز على آحادها جائز على جميعها، من حيث لم يكن اجماعها أكثر من انضمام آحادها بعضها على بعض.. واذا كانت العصمة مرتفعة من كل واحد على انفراد، فيجب أن تكون مرتفعة عن الكل.. فإذن: لابد للشريعة من حافظ معصوم، يؤمن من جهته التغيير والتبديل والسهو، ليتمكن المكلفون من السير الى قوله. وهذا هو الامام(١) »..

وبعد أن اجتمعت الشيعة على هذه العقيدة ـ عقيدة: « النص والوصية » ـ اختلفوا في أشخاص الأئمة الذين قالوا بالنص عليهم والوصية لهم ـ فهم عند الشيعة الاثنى عشرية أئمتهم الاثنا عشر، وعند الاسماعيلية يبدأ خلافهم مع الاثني عشرية بعد الامام السادس جعفر الصادق، لأن الاثنى عشرية يجعلون الامامة من بعده لابنه موسى الكاظم، على حين يجعلها الاسماعيلية لابنه اسماعيل.. أما الزيدية فانهم يقفون بالنص والوصية عند الأئمة الثلاثة الأول: علي، والحسن، والحسين.. ويجعلونها بعدهم لمن اجتمعت له شروطها وخرج ثائراً ضد أئمة الجور والفساد، بل ويجعلون النص على « صفات » هؤلاء الثلاثة وليس على « الأعيان » والذوات.. وبعض الشيعة، مثل « الكيسانية »، يجعلونها، بعد علي بن أبي طالب، لابنه محمد بن الحنفية (٢١ ـ ٨١ هـ ٦٤٢ ـ ٧٠٠ م).. وهكذا، اتفقوا على المبدأ، مبدأ « النص والوصية »، واختلفوا في أعيان الأئمة الذين قالوا بحدوث النص عليهم والوصية لهم.

وانطلاقاً من هذا الموقف قرر الشيعة، بدرجات متفاوتة، خطأ كل من استأثر بالخلافة من المسلمين دون أئمتهم، وتراوح موقفهم هذا ازاء أبي بكر

(١) (تلخيص الشافي) جـ ١ ق ١ ص ١٣٣، ١٣٤، ١٤٩، ١٥٠.

وعمر وعثمان، ومن ناصرهم وبايعهم، ما بين التكفير والتخطئة، خطأ متعمداً أو خطأ غير متعمد لشبهة عرضت لهم وجعلتهم يحجبون الخلافة عن علي بن أبي طالب، بعد وفاة الرسول صلعم، وعن بنيه من بعده.

ولقد أثار هذا الموقف، في الساحة السياسية والفكرية، ردود فعل مماثلة أو مقاربة، فوجدنا من أهل السنة وأصحاب الحديث والظاهرية من قال ان هناك نصاً وتعييناً من الرسول، ﷺ، بخلافة أبي بكر من بعده، وهؤلاء سموا في مباحث نظرية الخلافة والامامة بـ « البكرية »[١]..

كما أثار موقف الشيعة العلوية الذي حصر « النص والوصية » في أبناء علي بن أبي طالب رد فعل بين المناصرين لدولة بني العباس، فظهرت فرقة « الراوندية »، التي قال أهلها ان هناك « نصاً » على العباس بن عبد المطلب وولده كي تكون فيهم الخلافة بعد الرسول[٢].. ومنهم من قال انها فيهم، لكن بالميراث ـ ميراث العباس لابن أخيه، الرسول، وليست « بالنص »[٣]..

لكن القول بأن طريق تولي الخلافة هو « النص والوصية » ظل الطابع المميز لتيار الشيعة في الفكر الاسلامي، بل ظل هذا الموقف نقطة الافتراق

---

(١) أبو يعلى الفراء (كتاب الامامة) ص ١٩٦، ٢٠٠. طبعة بيروت ـ ضمن مجموعة عنوانها: نصوص الفكر السياسي الاسلامي ـ سنة ١٩٦٦ م. وابن حزم (الأحكام في أصول الأحكام)، جـ ٧ ١٨٦ ـ ١٨٨. و (الفصل في الملل والأهواء والنحل) جـ ٧ ص ١٠٧، ١٠٨. طبعة القاهرة سنة ١٣٢١ هـ.

(٢) أبو يعلى الفراء (كتاب الامامة) ص ١٩٦. والبغدادي (أصول الدين) ص ٢٧٩ ط. استانبول ١٩٢٨.

(٣) القاضي عبد الجبار (شرح الأصول الخمسة) ص ٧٥٤ تحقيق د. عبد الكريم عثمان ط. القاهرة ١٩٦٥ م.

الرئيسية التي قسمت أمة الاسلام أخطر انقساماتها. . وظل القول « بالنص » على جبهة أهل السنة، سواء عند « البكرية » أو « الراوندية » موقفاً هامشياً، لا يعدو أن يكون رد فعل خافت الصوت ضعيف الأثر يكاد أن لا يكون ملحوظاً في الصراع الفكري حول هذا الموضوع . .

وفي مقابل موقف الشيعة هذا كان موقف مختلف الفرق والتيارات والمدارس الفكرية الاسلامية، التي انحازت انحيازاً كاملاً الى «الاختيار والبيعة والعقد» سبيلاً لتمييز الامام وتنصيب الخليفة. . فهم قد رفضوا قياس « الخلافة » على « النبوة »، لما قرروه من اختلاف طبيعتهما، فالخلافة في الأساس، تقوم لمصالح الدنيا، واذا تناول صاحبها أمراً من أمور الدين فبالتبعية والاقتضاء، وهو فيه لا يعدو كونه واحداً من عامة المسلمين أو مجتهديهم، على حين أن « النبوة » تقوم، في الأساس، لمصالح الدين، واذا تناول صاحبها أمراً من أمور الدنيا فبالتبعية والاقتضاء، وهو فيه لا يعدو كونه واحداً من أمة المسلمين أو قادتها أو قائدها . .

وهم قد رفضوا فكرة « العصمة » للخليفة والامام، لأنهم رفضوا أن تكون هناك حاجة الى « حافظ » للدين ومصدر للشريعة بعد الكتاب، والسنة المتواترة. . وبدلاً من وضع الثقة المطلقة في الامام، كما فعلت الشيعة، وضعوا الثقة في الأمة، كمجموع، ورأوا أنها وحدها هي المعصومة من الخطأ والسهو والكفر والضلال. . وفي هذا الصدد ردوا هجوم الشيعة على الأمة، وقالوا ان جواز الخطأ على الفرد والأفراد لا يعني جوازه على الأمة، لأن الأمة ليست مجرد حصيلة جمع من الأفراد، وانما الاجتماع في الرأي يثمر « كيفاً » جديداً تتعدى أهميته وحجيته نطاق «الكم». . فالخيوط المجتمعة لها قوة تفوق قوتها متفرقة، واذا كانت القطرات المتفرقة لا تروي، فانها وهي مجتمعة تحدث ريا، الى آخر ما ضربوا من أمثلة وأمثال . .

واستدلوا كذلك بقول الرسول، ﷺ « ان أمتي لا تجتمع على ضلالة »[١] وقوله: « ان الله لن يجمع أمتي الا على هدى »[٢]..

فالحجة هي الأمة، والعصمة للأمة، ومصدر الشريعة مدوناتها: كتاباً وسنة واجماعاً[٣].. ومن ثم فإن الخلافة والامامة هي شأن من شؤون الأمة، وهي التي تتولى الاختيار والعقد والبيعة للامام.

* * *

لكن.. كيف - من حيث التنظيم والممارسة - تختار الأمة الخليفة وتنصب الامام؟؟..

إننا نستطيع أن نجمل الفكر السياسي الاسلامي - وهو بالطبع فكر القائلين بالاختيار - في هذه النقاط:

أولاً: يكاد الاجماع أن ينعقد على أن مهمة تمييز الإمام وتنصيبه هي فرض خاصة الأمة، أي فرض من فروض الكفاية يجب على المؤهلين لانجاز هذه المهمة، وليس ضرورياً ولا هو بالشرط اشتراك العامة واتفاقها في هذا الموضوع.. ولقد وقف وراء هذا المبدأ حال العصر الذي تبلورت فيه هذه الأفكار، واستحالة الاشتراك المباشر لأمة من الأمم، ككل ومجتمعة، في مثل هذا الموضوع.. ولم يخالف هذا المبدأ من مفكري الاسلام سوى الامام المعتزلي أبي بكر الأصم وتلامذته، فلقد قال ان نصب الامام هو فرض عامة الأمة وواجبها، وأنه لا تنعقد الامامة الا اذا تحصل الاجماع من الأمة على من نصبت اماماً.. وخصوم الأصم يرونه قد استهدف الطعن في امامة الخلفاء

(١) رواه ابن ماجه.

(٢) رواه ابن حنبل.

(٣) (المغني في أبواب التوحيد والعدل) جـ ١٧ ص ١٥٧، ١٥٩، ١٧٨، ١٧٩، ٢٢٨. والتفتازاني: (شرح العقائد النسفية) ص ١٢٧، ١٢٨ طبعة القاهرة سنة ١٩٦٣ م.

الذين قامت معارضات قوية لخلافتهم، وفي مقدمتهم علي بن أبي طالب! . . لكن يبقى، رغم هذه التفسيرات، يبقى للأصم الفضل في فتح الباب أمام الفكر السياسي الاسلامي كي يفسح لعامة الأمة مكاناً لائقاً ومناسباً في اختيار صاحب السلطة العليا في البلاد . . ولقد أطلق معارضوا الأصم على طريقته اسم: « طريقة العامة »، وسموا مذهبه، مذهب الذين « اعتبروا العامة »، أي جعلوا لها « اعتباراً » في هذا الموضوع[1]!.

وثانياً: اتفق الذين جعلوا اختيار الامام مهمة « الخاصة » وفرضها، على أن هذه الخاصة انما تنبع خصوصيتها من تأهلها لانجاز مهمتها وقدرتها على النظر في أمر السياسة وحنكتها في البصر بما تحتاجه الأمة في ظرفها هذا من كفاءة للقائد تتطلبها الظروف والمشكلات التي تبرز في واقعها . . فاختيار الامام ومبايعته: عقد اجتماعي أحد طرفيه: الامام، الذي هو واحد من بين الذين تجتمع فيهم شروط الامامة، والطرف الآخر: الأمة، وهي ممثلة في هذا العقد بجماعة « أهل الاختيار » أو « أهل الحل والعقد » أو « أولوا الأمر »، الذين هم ـ بتعبير عصرنا ـ قادة الرأي العام . . وشروط جماعة الاختيار هذه ثلاثة:

١ ـ العدالة الجامعة لشروطها . . بمعنى أن يكون كل واحد فيهم من أهل الستر والصلاح، فلا يكون فاسقاً، سواء أكان فسقه فسق جوارح أم فسق رأي ومذهب واعتقاد، بأن يكون مذهبه خارجاً عن مذهب أهل الحق، داخلاً في أهل الأهواء ـ وان فسر كل « الحق » و « الفسوق » بمقاييس فرقته ومذهبه ـ وذلك لأنهم قد اعتبروا تخلف شرط العدالة مما يقدح في

(١) البغدادي (أصول الدين) ص ٢٨٧ . والشهرستاني (الملل والنحل) جـ ١ ص ١٠٩ . طبعة القاهرة سنة ١٣٢١ هـ . و (المغني في أبواب التوحيد والعدل) جـ ٢٠ ق ١ ص ٣٠١، ٢٥٩

الشهادة والقضاء، والامامة عندهم أعلى مقاماً، فلابد من العدالة فيمن يميز الامام ويختار الخليفة.

٢ ـ العلم الذي يتوصل به الى معرفة من يستحق الامامة على الشروط المعتبرة فيها.. فالعلم هنا علم بالسياسة وأمور الدنيا أكثر منه علماً بأمور الدين، لأن المطلوب هنا أن يكون أهل الاختيار عالمين بمن يصلح للامامة، ومن لا يصلح لها، وذلك مترتب على العّلم بمهام الامام ومتطلبات المنصب والمشاكل التي تعترض الأمة، وتلك أمور تتبدل وتتغير وتتطور بتغير الأعصر والأمكنة والأحوال، فلقد تكون الحاجة أمس الى المبرز في الحرب، أو في الاقتصاد والأموال، أو في الدهاء السياسي الخ.. الخ.. لاختلاف التحديات التي تواجه الأمة.. فعلم أهل الاختيار، المعتبر والمطلوب، مرتبط ـ كما وكيفاً ـ بالظرف والعصر والملابسات.

٣ ـ أن يكونوا من أهل الرأي والحكمة المؤديان الى اختيار من هو للامامة أصلح وبتدبير المصالح أقوم وأعرف.. أي أن لا يقف أمر أهل الاختيار عند العدالة، والعلم، بل أن يكونوا من ذوي الرأي والحكمة والخبرة بأمور السياسة وفن الاختيار وتمييز الرجال ومعرفة قدراتهم وأقدارهم، والحصافة في ادراك نوعية القائد المطلوب للظروف القائمة والتحديات التي تواجه الدولة والأمة[١]..

فهي، كما نرى، شروط سياسية، تشترط في فئة قد أنيطت بها مهمة سياسية، ومن ثم فإن الطابع السياسي يحجب الطابع الديني هنا، فلا نرى ذكراً لشروط: التقوى والصلاح والفضل في الدين.. بل ان القاضي عبد

(١) أنظر في هذه الشروط (الأحكام السلطانية) للماوردي ص ٦. و (الأحكام السلطانية) لأبي يعلى الفراء. ص ٣، ٤ تحقيق محمد حامد الفقي. طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨ م. و (المغني في أبواب التوحيد والعدل) جـ ٢٠ ق ١ ص ٢٦٧.

الجبار يقول عن أهل الاختيار هؤلاء: « . . ولا يجب أن يكون من صفتهم أن يكونوا من أهل الفضل، أو يكونوا أفضل من في الزمان أو كالأفضل، لأنه قد ثبت أن فيمن عقد لأبي بكر من لم يقاربه في الفضل »[١]. . ومصطلح « الفضل » يراد به: الفضل في الدين والرجحان في الثواب.

وثالثاً: ظهر المفكرون المسلمون غير متفقين على الحد الأدنى من العدد الذي لابد منه كي يبلغ أهل الاختيار صلاحية العقد والبيعة للامام بالامامة. . فالبعض قد اشترط أن ينهض بذلك « جمهور » و « جماعة » **ممن** توافرت فيهم شروط أهل الاختيار. . والبعض اكتفى بعقد واحد من أهل الاختيار لمن تتوافر فيه شروط الامامة! والبعض اشترط أن لا يقل عدد العاقدين عن: واحد، يعقد لآخر، برضا أربعة: أي أن يكون المجموع خمسة، وقاس على السوابق التاريخية العملية في البيعة لأبي بكر، والاختيار لعثمان بن عفان. . والبعض قال انها تنعقد باثنين، **قياساً على الشهادة**، ودار جدل كثير ونقد أكبر بين فرقاء هذه الآراء[٢]. .

ومما تجدر الاشارة اليه أن أصحاب هذه الآراء، حتى الذين تحدثوا عن العدد وحدوده، قد اتصف تفكيرهم في هذه القضية بالمرونة التي تفتح الباب لتطوير الأفكار التي ذكروها والهيئات التي أشار بعضهم اليها، وذلك وفق تطور العصر واختلافات الأماكن والظروف. . وواحد من الذين قالوا بالعدد خمسة ـ وهو القاضي عبد الجبار بن أحمد ـ يقول: « انه لا نص في

(١) (المغني في أبواب التوحيد والعدل) جـ ٢٠ ق ١ ص ٢٦٧.

(٢) (كتاب الامامة) لأبي يعلى ص ٢١٢. و (الأحكام السلطانية) الماوردي ص ٦. و (الفصل في الملل والأهواء والنحل) جـ ٤ ص ١٦٧، ١٦٨. و (المغني في أبواب التوحيد والعدل) جـ ٢ ق ١ ص ٢٥٣ ـ ٢٥٧، ٢٦٠، ٢٦٥، ٢٩٥، ٢٩٦، ٣١٢، ٣١٣. و (أصول الدين) للبغدادي. ص ٢٨١.

الامامة. . وان الواجب فيها الاختيار ـ **وان طريق الاختيار يختلف** ». . كما يشير الى أن العدد الذي حدده عمر بن الخطاب للشورى كان نابعاً من رأيه أن هؤلاء هم « **أفضل من في الزمان** »[1]. . ومعنى ذلك أننا اذا وجدنا عدداً أكثر ممن برز وباين وتفرد فإن الهيئة التي تتولى مهمة الاختيار والعقد تتسع باتساع الكفاءة والامكانيات، طالما أن المبدأ المقرر هو: « **أن طريق الاختيار يختلف باختلاف الظروف، والعصر، والمكان** ». .

والذي يرشح ذلك المذهب أن عامة المفكرين الذين أدلوا بدلوهم في هذا الموضوع، على اختلاف موقفهم من العدد، واحداً فأكثر، قد نظروا الى هذا العدد باعتباره « لجنة للترشيح والتمييز للامام »، وأن هذه الهيئة لها صلاحيات في الاختيار والعقد لأنها مفوضة من الأمة، بما لأفرادها من الزعامة والتأييد الجماهيري، فكلمتهم معبرة عن رأي الأمة، واذا لم تكن الأمة، أو على الأقل جماعة أهل الحل والعقد وجمهور الخاصة أهل الاختيار، اذا لم يكونوا على رأي هيئة الترشيح والعقد هذه، فإن كلمتها لا تكون نافذة، لأن المطلوب هو حصول الشوكة والقوة والتأييد للامام، واذا لم تضمن هيئة الترشيح والعقد هذه الشوكة، بما لرأيها من اتفاق ومساندة من أهل الاختيار، فإن صفتها التمثيلية تكون زائلة، فليس المراد أي عدد من أي نوع ـ حتى مع توافر شروط: العدالة، والعلم، والحكمة وإنما عدد تمثل كلمته كلمة الأمة أو أهل الاختيار. . فلو كان هناك زعيم مفوض تفويضاً ضمنياً وتلقائياً، مثلاً، من أمته، فإن له أن يرشح خليفتها وامامها ويعقد له ويبايع، ثم يأتي بعد ذلك دور أهل الاختيار في اقرار العقد باظهار الرضا والطاعة والانقياد. .

ويعبر الامام الغزالي (٤٥٠ ـ ٥٠٥ هـ ١٠٥٨ ـ ١١١١ م) عن هذا

(١) (المغني في أبواب التوحيد والعدل) جـ ٢٠ ق ٢ ص ٢٣.

المعنى عندما يتحدث عن صفة من له الحق في العقد للامام باسم الأمة أو باسم أهل الاختيار، فيتحدث عن التفويض من رجل، ذي شوكة يقتضي انقياده وتفويضه متابعة الآخرين وبمادرتهم الى المبايعة، وذلك قد يسلم في بعض الأعصار لشخص واحد مرموق. . وقد لا يتفق ذلك لشخص واحد مرموق. . وقد لا يتفق ذلك لشخص واحد بل لشخصين أو ثلاثة أو جماعة، فلابد من اجتماعهم وبيعتهم واتفاقهم على التفويض حتى تتم الطاعة »(١).

وفي موطن آخر يصف الغزالي الشخص الذي يصلح كي يعطي التفويض للامام بأنه من كان « مطاعاً » ذا شوكة لا تطاول، ومتى كان إذا مال الى جانب مالت بسببه الجماهير، ولم يخالفه الا من لا يكترث بمخالفته، فالشخص الواحد المتبوع المطاع الموصوف بهذه الصفة اذا بايع كفى، اذ في موافقته موافقة الجماهير، فإن لم يحصل هذا الغرض الا لشخصين أو ثلاثة فلابد من اتفاقهم وليس المقصود أعيان المبايعين، وانما الغرض قيام شوكة الامام بالأتباع والأشياع. . . **ولا تقوم الشوكة الا بموافقة الأكثرين من معتبري كل زمان »(٢). .**

فالصورة هنا تتضح وتتحدد معالمها. . اذ الغاية هي تنصيب خليفة وامام تكون له الشوكة، وهذه الشوكة لا تقوم الا بموافقة الأكثرين، أي أغلبية الجماهير. . وهذه الأغلبية تختار الإمام وترشحه بواسطة زعمائها الذين تميل معهم وترى رأيهم وتتبع خطاهم، فاذا اجتمع هذا التفويض الجماهيري لزعيم واحد كان هو المرشح للامام والعاقد له، واذا تعدد

---

(١) (الاقتصاد في الاعتقاد) ص ١٣٦، ١٣٧. طبعة محمود علي صبيح. القاهرة. دون تاريخ.
(٢) (فضائح الباطنية) ص ١٧٦ ـ ١٧٨. تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٤ م.

الزعماء كانوا لجنة وهيئة لترشيح الامام والعقد له، وبعد الترشيح والعقد يأتي دور الجمهور كي يبايع الامام البيعة العامة التي تصدق على الترشيح وتعتمد العقد الذي ابتدأه الزعماء.

والماوردي يشير الى امكانية أن تكون لجنة الترشيح هذه هيئة متميزة وقائمة ودائمة ومنصوصاً على أعضائها ونظامها، فيقول: « ويجوز للخليفة أن ينص على أهل الاختيار.. فلا يصح الا اختيار من نص عليه »[١]..

فهي، اذا، هيئة، قد تختلف تسميتها، ويتفاوت عدد أعضائها، ولكن المطلوب فيها دائماً أمران:

* أن يستوفي أعضاؤها شروط أهل الاختيار..

* وأن يكونوا ممثلين لارادة الأمة ورأيها، ووفق تعبير الغزالي: « فليس المقصود أعيان المبايعين، وانما المطلوب أن تكون في موافقتهم موافقة الجماهير ».

ورابعاً: ماذا عن وحدة الامام والخليفة أو تعدده في العصر الواحد والزمن المتحد.. أجائز هو؟ أم غير جائز؟؟.. هنا يختلف، كذلك، مفكرو نظرية الخلافة.. فالشيعة يجيزون تعدد الأئمة في العصر الواحد، كأن يكون هناك إمام « صامت » الى جانب إمام « ناطق »!.. كما كان حال الحسين في حياة الحسن.. ويجيزون التعدد أيضاً للضرورات العملية، كأن يتعذر وصول بلاغ الامام الى من يقطفون مرتفعات من الأرض أو تخوماً لا تصل اليها أخبارنا، وفيما عدا ذلك فالتعدد، عندهم، لا يجوز[٢]

(١) الأشعري (مقالات الاسلاميين) جـ ٢ ص ١٥٠ طبعة القاهرة سنة ١٩٦٩ م. و (أصول الدين) للبغدادي ص ٢٧٤. و (الفصل في الملل والأهواء والنحل) جـ ٤ ص ٨٨. و (تلخيص الشافي) جـ ١ ق ١ ص ٧٦ ـ ٧٨.

(٢) المصدر نفسه.

ومن الأشعرية من يجيز التعدد لاعتبارات عملية أيضاً وكأن تفصل البلاد موانع طبيعية تحول دون وصول نصرة بعضها ونجدتها الى البعض الآخر، فيجوز، حينئذ، لأهل كل صقع « عقد الامامة لواحد من أهل ناحيتهم ».. ويعبر عن وجهة النظر هذه امام الحرمين (٤١٩ ـ ٤٧٨ هـ ١٠٢٨ ـ ١٠٨٥ م) فيقول: « . والذي عندي أن عقد الامامة لشخصين في صقع واحد متضايق الخطط والمخاليف غير جائز، وقد حصل الاجماع عليه. وأما اذا بعد المدى، وتخلل بين الامامين شسوع النوى فللاحتمال في ذلك مجال.. » .. وآخرون من الأشعرية يمنعون ذلك، ويرفضون « عقد الامامة لشخصين، ولو كانا في طرفي العالم! »[١].

ولقد ذهبت (الكرامية) ـ أصحاب محمد بن كرام السجستاني (٢٥٥ هـ ٨٦٩ م) ـ الى جواز تعدد الأئمة،حتى ولو لم تتباعد بينهم الديار[٢].. على حين رفضت المعتزلة تعدد الأئمة، حتى ولو تباعدت الديار وقامت الموانع الطبيعية بين أجزاء عالم الاسلام، وطلبوا معالجة مثل هذه الحالة باقامة نواب للامام وولاة على هذه الأقاليم البعيدة، مع وجود امام واحد لعالم الاسلام[٣]..

ونحن نعتقد أن فكر المسلمين هذا، حول هذه القضية، قد نشأ ليعالج وضع التجزئة التي أصابت الدولة العربية الاسلامية، وليعالج شمول الاسلام لأوطان قوميات أخرى غير قومية العرب، ومن هنا تراوحت آراء

(١) الجويني، امام الحرمين (كتاب الارشاد الى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد) ص ٤٢٥. تحقيق د. محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم عبد الحميد. طبعة القاهرة سنة ١٩٥٠ م.

(٢) (الفصل في الملل والأهواء والنحل) جـ ٤ ص ٨٨، ٨٩. و (أصول الدين) للبغدادي. ص ٢٧٤.

(٣) (المغني في أبواب التوحيد والعدل) جـ ٢٠ ق ١ ص ٩٢، ٤٣ ـ ٢٤٧.

المفكـرين ما بـين: وحدة السلط والـدولـة في العصر الـواحـد لكـل عـالم الاسلام. . وما بين جواز التعدد في السلطة والدولة تبعاً لما طرأ من التجزئة التي غدت واقعاً. . وما بين الموقف الوسط الذي منع التعـدد الا للضرورة الطبيعية، أو منعها على القمـة وعالـج الاقليمية بجـواز تعدد السلطة ـ في المستوى الأدنى من القمة ـ في الأقاليم والمحليات.

هذا عن قضية « تعـدد الخليفة » اذا طـرحتها ضـرورات التباعـد بين الأقـاليم. . لكن. . ماذا عن « التعـدد » اذا نشأ من تعـدد جماعـات أهل الاختيار والحل بالعقد في بلاد الاسلام؟. .

لقد افترض مفكرو نظرية الخلافة امكانية الترشيح والبيعة من أكثر من جماعة لأكـثر من أمام عقب خلو منصب الامامـة، ثم اتفقوا عـلى تصحيح امامة من سبقت بيعتـه الباقـين واسقاط بيعـة هؤلاء الباقـين. . أما اذا تم الترشيح والاختيار، من أكثر من جماعة لأكثر من أمام، في وقت واحد، فإن هناك من يرى اجـراء « القرعـة » بين المـرشيحن للامـامة « لأن حالهما قـد تسـاوى في البيعـة، وقـد ثبت بـالسنـة دخـول القـرعـة في تمييـز الأمـور المتساوية ». . كما يقول الامام المعتزلي أبو علي الجبائي[1].

ونحن نريد أن ننبه الى أن المتأمل في اتخاذ « القـرعة » أو « التحكيم » سبيلاً لحل هذا التنازع وفض ذلك النزاع، اذا ما استحضر في ذهنه ما هو قـائم اليوم في المجتمعـات الجمهوريـة الديمقـراطية التي تـأخذ بنـظم تعدد الأحزاب والجماعات الفكرية والسياسية، من:

(١) أنـظر في موضـوع « القرعـة » هذا: (الأحكـام السلطانية) للمـاوردي. ص ٨. و(الأحكام السلطانية) لأبي يعلى. ص ٨، ٩. و (كتاب الامامة) لأبي يعلى ص ٢٢٣. و (المغني في أبواب التوحيد والعدل) جـ ٢٠ ق ١ ص ٢٦٩، ٢٧٠.

١ ـ ترشيح كل حزب أحد أعضائه لرئاسة الدولة.
٢ ـ والاحتكام في اختيار أحد المرشحين الى الاقتراع في الانتخابات العامة.

يجد أن ما بحثه الباحثون في الامامة تحت مسألة تعدد الترشيح والأئمة بتعدد جهات الاختيار، وحسم ذلك التنازع بالقرعة أو التحكيم، هو نفس الوضع القائم الآن في المجتمعات الجمهورية الحزبية المعاصرة، وبالذات في الجوهر والأساس.

ففي حالتنا الأولى: جهات ولجان للترشيح تعددت فتعدد المرشحون للامامة.. والاختيار بين المرشيحن سبيله الاقتراع أو التحكيم ـ وهما سواء، لا يميز بينهما الا الضيق والاتساع في قاعدة الذين يسهمون في الاقتراع والتحكيم.

وفي حالتنا الثانية والمعاصرة: جهات للترشيح ـ هي الأحزاب ـ ترشح للرئاسة مرشحين متعددين بتعددها. والاختيار بين المرشيحن سبيله الاقتراع والتحكيم الذي صار في ظروف العصر الحالي: انتخابات يسهم فيها من اجتمعت لهم شروط اتفق عليها في دساتير هذه البلاد وقوانينها..

ومن هنا نستطيع أن نقول ان مثل هذه الأفكار الجزئية قد أرست منذ قرون عدة «المبادىء والأسس» لبعض أشكال الممارسات الديمقراطية التي يشهد عصرنا تطبيقها اليوم فيما يتعلق باختيار صاحب السلطة العليا في البلاد.. ومفكرو الاسلام هؤلاء قد أسهموا في الفكر السياسي الانساني بنصيب، وخاصة عندما وقفوا الى جانب الشورى والاختيار، وعندما قدموا هذه الأفكار والتصورات عن كيفية وضع مبدأ الاختيار في التطبيق على موضوع تنصيب الامام.

شروط الخليفة:

وكما وضعت الشروط لأهل الاختيار وجماعة الحل والعقد، وهم طرف في هذا التعاقد الاجتماعي، وضعت، كذلك، الشروط للطرف الثاني في هذا التعاقد، وهم «أهل الخلافة والامامة» الذين يختار من بينهم الخليفة والامام..

ولقد تفاوتت شروط التيارات الفكرية الاسلامية فيمن يصلح لتولي هذا المنصب، وان ظل التفاوت الأساسي والاختلاف الجذري قائماً بين الشيعة، القائلين «بالنص والوصية»، من جانب، وبين التيارات الأخرى، القائلة بالاختيار والبيعة والعقد، من جانب آخر..

فالشيعة رأوا أن هناك ضربين من الصفات لابد من وجودهما فيمن يكون اماماً:

أحدهما: صفات يجب أن يتصف بها من حيث كونه اماماً، مثل كونه معصوم، وكونه أفضل الخلق على الاطلاق.

والثاني: صفات يجب أن يتصف بها بحكم المهام التي يتولاها، مثل علمه بالسياسة، وبجميع أحكام الشريعة، وكونه حجة فيها، وكونه أشجع الخلق[1]..

وبسبب من كون الامامة، عند الشيعة، مقيسة على النبوة فإن صفات الامام هذه، عند الشيعة، تتجاوز مستواها عند البشر العاديين.. فهو معصوم لأن للامامة مهام دينية أساسية، فالنبي يبلغ الشريعة والامام حافظ

(١) تلخيص الشافي) جـ ١ ق ١ ص ١٨٩.

لها وحجة لها وفيها، وكما تلزم العصمة تبلغ في التبليغ وما يتعلق به، كذلك تلزم للحافظ في الحفظ وما يتعلق به.

أما من عدا الشيعة فانهم يرون الشريعة محفوظة بالرواية، والرواية وضع ثقة لأن الأمة التي روت وأجمعت هي المعصومة، وليس الامام، فما للامام، كفرد، عند الشيعة، نجده للأمة مجتمعة عند غيرها.. كما أن غير الشيعة لا يرون للامامة مهام دينية في الأساس، وانما يرون الامام منفذاً للأحكام، قائماً بمصالح الدنيا، مثله في ذلك مثل الحكام والأمراء، فعليهم يقاس، وليس قياسه على النبوة والأنبياء.

والعلم، كصفة من صفات الامام، عند الشيعة، هو علم غير محدود.. والغلاة من الشيعة يرونه « عالماً بكل ما كان، وكل ما يكون، ولا يخرج شيء عن علة من أمر الدين ولا من أمر الدنيا »، وغير الغلاة يرونه « عالماً بكل أمور الأحكام والشريعة، وبكل ما يحتاج الناس اليه، وأما مالا يحتاجون اليه فقد يجوز أن لا يعلمه الامام »![1].

والشيعة يرون أن هذا العلم غير المحدود الذي يتصف به الامام هو أثر من آثار الطبيعة الدينية لمهمته، وقبس من السماء يأتيه عن طريق « روح القدس » التي تلهمه الهاماً، والتي تقوم بالنسبة له مقام الوحي بالنسبة للأنبياء، فالسماء « تفهم الامام وتحدثه وتنكت في أذنه » بواسطة « روح القدس » فيعلم ما يريد أن يعلمه، بل ويعلمه دون معلم أو تعلم!.. فهو «اذا أراد أن يعلم الشيء أعلمه، الله بذلك»[2].. وهو «يتلقى المعارف والأحكام الالهية وجميع المعلومات من طريق النبي أو الامام من قبله. واذا استجد شيء لابد أن يعلمه من طريق الالهام بالقوة القدسية التي

(١) (مقالات الاسلاميين) جـ ١ ص ١٢٢.

(٢) الكليني (الأصول من الكافي) ص ٢٥٧. طبعة طهران سنة ١٣٨٨ هـ.

أودعها الله تعالى فيه، فإن توجه الى شيء وشاء أن يعلمه على وجهه الحقيقي لا يخطأ فيه.. ان قوة الالهام عند الامام، التي تسمى بالقوة القدسية، تبلغ الكمال في أعلى درجاته، فيكون في صفاء نفسه القدسية على استعداد لتلقي المعلومات في كل وقت وفي كل حالة، فمتى توجه الى شيء من الأشياء وأراد معرفته استطاع علمه بتلك القوة القدسية الالهامية، بلا توقف، ولا ترتيب مقدمات، ولا تلقين معلم، وتنجلي في نفسه المعلومات كما تنجلي المرئيات في المرآة الصافية، لا عطش فيها ولا ابهام. ويبدو واضحاً هذا الأمر في تاريخ الأئمة، لم يتربوا على أحد، ولم يتعلموا على يد معلم، من مبدأ طفولتهم الى سن الرشد، حتى القراءة والكتابة، ولم يثبت عن أحدهم أنه دخل الكتاتيب أو تلمذ على يد أستاذ في شيء من الأشياء، ومن ما لهم من منزلة علمية لا تجارى. وما سئلوا عن شيء الا أجابوا عليه في وقته، ولم تمر على ألسنتهم كلمة: (لا أدري)، وتأجيل الجواب الى المراجعة أو التأمل، ونحو ذلك!![1] ».

و « روح القدس »، هذا الذي جعله الشيعة صلة قائمة بين السماء وبين الامام هو الذي حمل النبي به النبوة، فإذا قبض النبي انتقل روح القدس فصار الى الامام! »[2].

هذه هي صفات الامام عند الشيعة، قاسوا الامامة على النبوة فوصفوا الامام بصفات النبي، ولعلهم قد بلغوا بالأئمة ما لم يبلغ الواصفون بالأنبياء!.

(١) محمد رضا المظفر (عقائد الامامية) ص ٦٧ ـ ٦٩. طبعة النجف. دار النعمان للطباعة والنشر.
(٢) (الأصول م من الكافي) جـ ١ ص ٢٧٢.

أما غير الشيعة من فرق الاسلام فانهم نظروا الى الامام كحاكم أعلى في الدولة، ومنفذ للشريعة وقائم على الأحكام، ومن ثم كان قياس منصبه على « الولاة » والحكام »، وبالتبعية كانت صفاته صفات الحاكم الأعلى القادر على قيادة جهاز التنفيذ.. وفي كتب الفرق المختلفة تتراوح صفات الامام وشروطه، قلة وكثرة، تبعاً للاجمال والتفصيل، لكننا نستطيع أن نقول إنها:

عند المعتزلة: تجمعها شروط سبعة:

أحدها: العدالة.. على شروطها الجامعة.

والثاني: العلم.. المؤدي الى الاجتهاد في الأمور المتجددة والأحكام.

والثالث: سلامة الحواس.. من السمع والبصر واللسان، ليصح معها مباشرة ما يدرك بها.

والرابع: سلامة الأعضاء.. من نقص يمنع عن استيفاء الحركة وسرعة النهوض.

والخامس: الرأي.. المفضي الى سياسة الرعية وتدبير المصالح.

والسادس: الشجاعة والنجدة.. المؤدية الى حماية البيضة وجهاد العدو.

والسابع: النسب.. أي أن يكون من قريش[١].. ومن المعتزلة من لا يشترط النسب القرشي، ومنهم من يشترطه لأسباب سياسية تتعلق بالشوكة وضمان وحدة الأمة، لا لأسباب قبلية، أو مؤيدة[٢].

*** وعند الزيدية: خمسة شروط:**

---

(١) (الأحكام السلطانية) للماوردي. ص ٦.

(٢) المسعودي (مروج الذهب) جـ ٢ ص ١٧٥. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٦ م. وابن أبي الحديد (شرح نهج البلاغة) جـ ٩ ص ٨٧. تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم. طبعة القاهرة سنة ١٩٥٩ م.

أولها: أن يكون من نسل الحسن أو الحسين.
وثانيها: أن يكون شجاعاً.. حتى لا يهرب من الحرب.
وثالثها: أن يكون عالماً ـ حتى يتمكن من اعانة الناس في الشرع.
ورابعها: أن يكون ورعاً.. حتى يعف عن مال المسلمين.
وخامسها: أن يخرج على الظلمة شاهراً سيفه داعياً لنفسه وللحق(١).

وعند أصحاب الحديث: أربعة شروط:

أولها: أن يكون قرشياً.
وثانيها: أن يكون على صفة من يصلح قاضياً.. أي أن يكون حراً، بالغاً، عاقلاً، عالماً، متصفاً بالعدالة.
وثالثها: أن يكون بصيراً فيما يأمر في أمر الحرب والسياسة، وحماية الأمة، واقامة الحدود.
ورابعها: أن يكون من أفضل الناس في العلم والدين.. الا أن يعرض عارض يمنع من امامة الأفضل فتجوز امامة المفضول(٢).

ومن أصحاب الحديث من يختلف حول شروط: العدالة والعلم، والفضل فيجيز، في بعض الحالات، امامة الفاسق ومن هو غير عالم وغير فاضل، وهذا الرأي مروي عن أحمد بن حنبل، فلقد روي عنه قوله: «ومن غلب بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين، لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه اماماً عليه، براً كان أو فاجراً، فهو أمير المؤمنين!(٣)».

---

(١) نصير الدين الطوسي (تلخيص محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين) ص ١٨٠. طبعة القاهرة ـ على هامش (المحصل) ـ سنة ١٣٢٣ هـ.
(٢) (الأحكام السلطانية) لأبي يعلى ص ٤ و(كتاب الامامة) لأبي يعلى ص ٢١٤، ٢١٥.
(٣) (الأحكام السلطانية) لأبي يعلى. ص ٤.

* **وعند الأشعرية**: أربعة شروط:

أولها: العلم.. بحيث لا يقل فيه عن مبلغ المجتهدين في الحلال والحرام وسائر الأحكام.

وثانيها: العدالة والورع.. بحيث لا يقل عمن تجوز شهادته تحملاً وأداء.

وثالثها: الاهتداء الى وجوه السياسة وحسن التدبير، في السلم والحرب.

ورابعها: النسب القرشي[١]..

ومن الأشعرية من يختلف في ضرورة النسب القرشي كشرط للامام[٢].

* **وعند الظاهرية**: خمسة شروط:

أولها: النسب القرشي.

وثانيها: البلوغ والتمييز.

وثالثها: الذكورية.

ورابعها: الاسلام.

وخامسها: أن يكون متقدماً لأمره، عالماً بما يلزمه من فرائض الدين، متقياً لله في الجملة، غير معلن بالفساد في الأرض[٣].

تلك هي شروط الامام والخليفة كما تصورتها فرق الاسلام. ويبدو فيها انقسام هذه الفرق الى اتجاهين رئيسيين:

---

(١) البغدادي (أصول الدين) ص ٢٧٧. و (الفرق بين الفرق) ص ٣٤٠، ٣٤١. طبعة بيروت سنة ١٩٧٣ م.

(٢) امام الحرمين (كتاب الارشاد) ص ٤٢٦.

(٣) (الفصل في الملل والأهواء والنحل) جـ ٤ ص ١٦٦، ١٦٧.

١ ـ الشيعة.. الذين انفردوا باشتراط العصمة والعلم غير المحدود للامام..

٢ ـ وأهل السنة.. ـ بفرقهم المختلفة ـ وهم قد عارضوا الشيعة وخالفوها.. ثم اتفقوا في أغلب الشروط التي لابد من توافرها في الامام، مع تفاوت في عدد الشروط تبعاً للاجمال أو التفصيل.. كما اختلفوا في بعض الشروط، وخاصة: النسب القرشي، واشتراط العدالة في كل الحالات، أي رفض امامة المتغالين بالقمة على منصب الخلافة، أو قبول التغلب كأمر واقع!.. ولقد أوجز ابن خلدون رأي الفرق القائلة بالاختيار فقال انهم اتفقوا على شروط أربعة، هي:

١ ـ العلم.
٢ ـ والعدالة.
٣ ـ والكفاية.
٤ ـ وسلامة الحواس والأعضاء مما يؤثر في الرأي والعمل.

واختلفوا في شرط خامس هو النسب القرشي[١].

سلطات الخليفة:

تمثل مبايعة ممثلي الأمة للخليفة بالخلافة عقداً اجتماعياً عقدته الأمة طواعية بينها وبين الخليفة، باعتباره رأس الدولة.. ومنفذ الشريعة.. فهي ـ والعبارة للماوردي ـ:«عقد مراضاة واختيار لا يدخله اكراه ولا اجبار»[٢].. والخليفة، بهذا العقد، يصبح «وكيلاً للمسلمين»[٣]، أي وكيلاً للأمة..

---

(١) (المقدمة) ص ١٥٢.. ١٥٥.
(٢) (الأحكام السلطانية) ص ٧.
(٣) أبو يعلى (كتاب الامامة) ص ٢١٤.

وموضوع هذه الوكالة هي السلطات **والمهام** التي تفوض الأمة أمر التصرف فيها والتدبير لها الى الامام، هو وجهاز الدولة الذي يقيمه، أو هو وجهاز الدولة مستعيناً بالأمة على الانجاز والتنفيذ.

والناظر في طبيعة الأمور التي تفوضها الأمة الى الامام، **وتبايعه** كي يختص بنظرها والقيام عليها وتنفيذها، **والتي** هي مجموع سلطاته، وفيها نطاق اختصاصه، الناظر في طبيعة **هذه الأمور**، ومداها، يحكم بأن دولة **الخلافة** هي أقرب الى ما نسميه في عصرنا بـ « الدولة الشمولية »، أي التي لا يقف سلطانها عند حد الحكم بين الناس فيما يترافعون به اليها من المنازعات، وحفظ الأمن الداخلي، والدفاع عن البيضة والحوزة والاستقلال، **فقط**، ثم ترك ما عدا ذلك **المبادرات** الناس الذاتية وحريتهم الخاصة المطلقة، وانما هي دولة تمتد بنشاطها ونفوذها وسلطانها الى كل مجالات الحياة ذات الطابع العام المتصل بمجموع الناس وجماعتهم، فكرية كانت تلك المجالات أو اقتصادية أو اجتماعية، ولا تدع للفرد أن يحتكر لذاته وحريته الخاصة من المجالات الا ما يختص بذاته، دون تأثير على المجموع، حال كونه قادراً على النهوض بما تختص به هذه الذات الفردية، فإذا عجزت عن الوفاء بحق عالمها الخاص امتدت يد الدولة لتدبر لها شؤونها الذاتية الخاصة، وعدت عندئذ من المجالات العامة التي تشملها سلطة الدولة والامام.

والحسن البصري (٢١ - ١١٠ هـ ٦٤٢ - ٧٢٨ م) يقول: ان الاسلام قد أعطى الى **السلطان** أربع مجالات، هي: « الحكم، والفيء، والجمعة، والجهاد » فهذه « أربعة من الاسلام الى السلطان »[١]. . والحكم هو: القضاء. . والفيء وهي: المال والاقتصاد. . والجهاد هو: الجانب

(١) ابن قتيبة (عيون الأخبار) مجلد ١ ص ٢ . طبعة دار الكتب المسمرية.

العسكري - وفي الجمعة يأتي دور الامام في القيادة الدينية الروحية، كقدوة حسنة ترعى شعائر الاسلام وتنتصر لأخلاقيات الدين الحنيف.

ويفصل الماوردي هذه الأمور، فنجدها عنده سبعة، ويراها « لازمة » للسلطان، فيقول: « والذي يلزم سلطان الأمة من أمورها سبعة أشياء:

أحدها: حفظ الدين من تبديل فيه، والحث على العمل به من غير اهمال له.

والثاني: حراسة البيضة، والذب عن الأمة من عدو للدين أو باغي نفس أو مال.

والثالث: عمارة البلدان، باعتماد مصالحها، وتهذيب سبلها ومسالكها.

والرابع: تقدير ما يتولاه من الأموال بسنن الدين، من غير تحريف في أخذها واعطائها.

والخامس: معاناة المظالم والأحكام، بالتسوية بين أهلها، واعتماد النصفة في فصلها.

والسادس: اقامة الحدود على مستحقها، من غير تجاوز فيها ولا تقصير عنها.

والسابع: اختيار خلفائه في الأمور، على أن يكونوا من أهل الكفاية فيها، والأمانة عليها »[١]..

أي اقامة جهاز للدولة، يكتسب شرعيته من اقرار الامام بهذه الشرعية.

ونحن نلحظ أن المهام المالية والاقتصادية للدولة، في تصور الماوردي

---

(١) (أدب الدنيا والدين) ص ١٣٩.

هذا، قد مثلت أمرين من الأمور السبعة ـ الثالث والرابع ـ حيث تقرر أن للدولة سلطاناً في عمارة البلدان، أي دوراً في اقتصادها، حفظاً، وتجديداً، وانشاء.. كما أن عليها أن تقدر الحدود بين ما تتصرف فيه من الأموال وما تدع التصرف فيه للفرد وفق حريته الخاصة.

ولقد حدد المعتزلة الفواصل بين اختصاص الفرد واختصاص الدولة تحديداً دقيقاً، بالقياس الى عصرهم، وأبرزوا وجهة نظرهم في هذا الموضوع على نحو يستحق الاعجاب.. فعندهم:

أولاً: أن واقع الامام وغاياته يجب أن يحكمها مبدأ أساسي وعام هو: تحقيق ما يعدل بالنفع، وما يندفع به الضرر.. أي جلب المصالح، ودرء المفاسد..

ثانياً: أن سائر مجالات النفع العام، وميادين النشاط التي يتحقق عنها عائد على الجماعة هي من اختصاصات الدولة والامام.. **على سبيل الوجوب، لا الجواز.**

ثالثاً: أن جلب المنافع ودفع المضار في الأمور التي تخص الفرد، للفرد أن يسعى فيها وفي تحصيلها، دون الدولة، على أن يكون اختصاصه بها مشروط بأن يكون ذلك السعي «بالوجوه المعقولة».. وهذا الاختصاص هو **على سبيل الجواز لا الوجوب**..

رابعاً: أن على الدولة أن تتدخل، بدلاً من الفرد، للنهوض بالأمور التي هي من اختصاصه كفرد، اذا عجز عن القيام بها، أو قام بها على نحو غير كامل.

خامساً: أن للدولة والامام، فوق كل ذلك، حق التدخل والتداخل في «مواضع مخصوصة» وأوقات مخصوصة فيما للفرد خصوص السعي فيه.

ونحن نجد هذا التحديد في عبارة القاضي عبد الجبار الذي يقول فيها: «ان الامام مدفوع، فيما يتصل بأمر السياسة، الى أمرين:

أحدهما: أمر الدين.

والآخر: أمر الدنيا.

وفي كل واحد منهما يلزمه النظر من وجهين:

أحدهما: ما يعود بالنفع.

والآخر: ما يندفع به الضرر.

وانما نصب لهذه الأمور التي ذكرناها، اذا كانت عائدة على الناس، لأن ما يخص كل واحد، من اجتلاب المنفعة ودفع المضرة، بالوجوه المعقولة، قد يجوز له السعي فيه، الا في مواضع مخصوصة. وانما يراد الامام لما لم يجز للانسان السعي فيه، ولمن لا يكمل التصرف في منافعه ومضاره، ولما يعود النفع والضرر فيه على الكافة دون الأعيان المخصوصة»[1]..

تلك هي الحدود العامة بين ما للفرد، خاصاً به، وبين ما للامام والدولة، على وجه الاجمال.. أما اذا نحن بحثنا عن الأمثلة التي تفصل ما للامام والدولة من مهام وسلطات فإن بالاستطاعة أن نعدد، مثلاً:

١ ـ القيام على الأحكام اللازمة في المنازعات والاختلافات بين الرعية.. بما في ذلك من تنظيم للاشهاد، وتعديل للشهود.

٢ ـ اقامة الحدود وتنفيذ العقوبات.

٣ ـ تكوين جهاز الدولة.. فذلك أمر خاص بالامام، ولا شرعية

(١) (المغني في أبواب التوحيد والعدل) جـ ٢٠ ق ١ ص ٩٧.

للولاة والأمراء والقضاة اذا ولّاهم أمورهم امام مغتصب متغلب، وهؤلاء الولاة والحكام ـ جهاز الدولة ـ الذين يوليهم الامام، لهم نفس شرعيته وسلطاته، فمن كان منهم صاحب ولاية مطلقة كانت له سلطة الامام المطلقة في ولايته، ومن كان صاحب ولاية خاصة فله فيها سلطات الامام كذلك، ولهم على الرعية الطاعة في الأحكام(١).

وجهاز الدولة، هذا الذي ينشئه الامام، ينقسم الى أربعة أقسام:

القسم الأول: أولئك الولاة الذين تكون ولاياتهم عامة في الأعمال العامة، كالوزراء.

والقسم الثاني: الولاة الذين تكون ولاياتهم عامة في أعمال خاصة، كحكام الأقاليم.

والقسم الثالث: الولاة الذين تكون ولاياتهم خاصة في الأعمال العامة، كقاضي القضاة ـ (وزير العدل) ـ والقائد العام للجيش.

والقسم الرابع: الولاة الذين تكون ولاياتهم خاصة في الأعمال الخاصة، وهم الذين يتولون الوظائف المحلية، كقاضي الأقليم، وجامع الضرائب فيه(٢).

٤ ـ تولية القضاة، ورعاية أعمالهم(٣)..

ومع أن القضاة يتولون مناصبهم من قبل الامام، وتتوقف شرعية أحكامهم وقوتها على هذه التولية منه، فإن لهم من الاستقلال والسلطان ما

---

(١) المصدر السابق. جـ ٢٠ ق ٢ ص ١٦١، ١٥٢، ١٥٧ ـ ١٥٧، ١٦٢، ١٦٤. و (أدب القاضي) جـ ١ ص ١٣٩.

(٢) (الأحكام السلطانية) للماوردي ص ٢١. و (الأحكام السلطانية) لأبي يعلى. ص ١٢.

(٣) (أدب القاضي) جـ ١ ص ١٣٧.

يضمن لمنصبهم وأحكامهم أداء ما نيط بهم من مهام العدل بين الناس. . فالقاضي بعد توليه القضاء، يصبح نائباً عن الأمة مستناباً في حقوقها، لا نائباً ووكيلاً عن الامام، ومن ثم فإنه لا ينعزل بعزل الامام ولا بموته، بل ان لجهاز القضاء ثباتاً مستمداً من استمرار الأمة وسلطتها[١]. .

٥ ـ مدخل الامام في الشؤون المالية والحياة الاقتصادية. .

وفي هذا الميدان يتجلى الطابع « الشمولي » لدولة الخلافة، ويبرز موقفها الذي حاولت به الموازنة بين حقوق الفرد وحرياته وحقوق المجتمع وحرية الدولة والامام. . والقاضي عبد الجبار يلخص المذهب في هذه القضية فيقول: « ان للامام مدخلاً في مال أهل التمييز والعقل. . لأنه ـ (أي الامام) ـ قد نصب لتدبير خاص وعام في النفوس والأموال وما يتبعهما[٢]. . » . . وهم يميزون بين نوعين من الأموال:

١ ـ الأموال الظاهرة. .
٢ ـ والأموال الباطنة. .

كما يميزون بين نوعين من التصرف:

١ ـ تصرف التدبير. .
٢ ـ وتصرف الملكية. .

فالأموال الظاهرة. . وهي التي تأتي الى بيت المال، ثم تخرج منه الى صارفها. . اتفقوا على أن للامام، كامام، فيها مدخلاً كبيراً وحقوقاً واسعة. . فملكيتها له، أي للأمة، وتدبيرها حق من حقوقه.

---

(١) المصدر السابق. جـ ٢ ص ١٤٢، ٣٩٩.
(٢) المغنى في أبواب التوحيد والعدل جـ ٢٠ ق ٢ ص ١٥٨، ١٥٧.

أما الأموال الباطنة.. وهي القائمة في حوزة الأفراد.. فإن تدبيرها وتشغيلها حق للأفراد، دون الدولة، بشرط القدرة، والتمييز، والرشد في التدبير والتشغيل.. فإذا تخلفت هذه الشروط، أو بعضها، كان للامام مدخل في تدبيرها وتشغيلها بدلاً من حائزيها.. أما في ملكية هذه الأموال، فلقد قال البعض: انها ملك للأفراد، بينما أضاف البعض ملكيتها للامام، أي للدولة[1].

فإذا أضفنا الى ذلك ما سبق وقرروه من تفويض الأمة لامامها، بموجب عقد الامامة، النهوض بعمارة البلدان، صيانة وتجديداً وانشاء، وذلك باعتماد مصالحها، وتهذيب سبلها ومسالكها، علمنا مقدار ما للامام، كامام، من حقوق في الأموال والاقتصاد.

ولا يختلف الشيعة عن أهل السنة في التأكيد على الدور الأساسي للامام - (الدولة) - في الاقتصاد والأموال، بل ربما كانت لهم نصوص وصياغات فكرية أكثر حسماً وأشد وضوحاً في هذا الباب.. فهم يعتبرون أن « الملكية » في كل شيء انما هي للامام، وان كان للناس حق « المنفعة » في مقادير مما بأيديهم.. ويروون عن بعض رجالاتهم قوله: « ان الدنيا كلها للامام، على جهة الملك، وأنه أولى بها من الذين هي في أيديهم! ».. وفي الأحاديث النبوية التي رووها عن أئمتهم نقرأ قول الرسول عليه الصلاة والسلام: « خلق الله آدم وأقطعه الدنيا قطيعة، فما كان لآدم فلرسول الله، وما كان لرسول الله فهو للأئمة من آل محمد ».. كما يروون عن جعفر الصادق قوله: « أن جبريل كرى - (أي استحدث) - خمسة أنهار: الفرات، ودجلة، ونيل مصر، ومهران، ونهربلخ، فما سقت أو سقى منها فللامام. والبحر

(١) المصدر السابق ج ٢٠ ق٢ ص ١٥٧ - ١٥٩

المطيف بالدنيا للامام! ». والأرض كلها لنا، فما أخرج الله منها من شيء، فهو لنا.. وكل ما في أيدي شيعتنا من الأرض فهم فيه محللون حتى يقوم قائمنا فيجبيهم طسق - (الوظيفة من الخراج) - ما كان في أيديهم، وأما ما كان في أيدي غيرهم فإن كسبهم من الأرض حرام عليهم حتى يقوم قائمنا فيأخذ الأرض من أيديهم ويخرجهم صفرة! » - أي يخرجهم جوعى مرة واحدة) -.. كما يروون عن أبي جعفر محمد بن علي زين العابدين قوله: « ان الأرض كلها لنا، فمن أحيا أرضاً من المسلمين فليعمرها، وليؤد خراجها الى الامام من أهل بيتي، وله ما أكل منها.. حتى يظهر القائم من أهل بيتي بالسيف فيحويها ويمنعها، ويخرجهم منها.. الا ما كان في أيدي شيعتنا فإنه يقاطعهم على ما في أيديهم ويترك الأرض في أيديهم! »[1].

فكل ما في الدنيا، على مذهب الشيعة، هو للامام، أي للدولة.. وله فيها أوسع السلطان وكامل السلطات.

وهناك مهام يختص الامام بتدبيرها، لكن ليس وحده، ولا بجهاز الدولة فقط، وانما بواسطة الأمة ككل، وهي تلك التي تعم الأمة، ولا يتيسر انجازها بجهاز الدولة وحدة، مثل الجهاد ضد الأعداء وصد الغزاة والدفاع عن البلاد وأهلها[2]..

* * *

وبالرغم من هذا الطابع شبه الشمولي الذي تميزت به دولة الخلافة، بما أعطت لرأس الدولة من حق التدخل والمداخلة في الكثير من الأمور، الا أن هذه الدولة لم تغفل ما نسميه في أدبنا الدستوري الحديث بالفصل بين

---

(١) (الأصول من الكافي) جـ ١ ص ٤٠٧ - ٤١٠.

(٢) المصدر السابق. جـ ٢٠ ق ٢ ص ١٦٣.

السلطات، أو على الأقل التمييز بينها.

* فالقضاة.. على الرغم من أنهم معينون بقرار الامام، الا أنهم، بعد التعيين، يصبحون نواباً عن الأمة، لا عن الامام، ولا ينعزلون بعزله أو موته، كما هو حال الولاة والعمال.. وليس له أن يعزلهم ما داموا قائمين قادرين على العدل في الأحكام..

* وجهاز التشريع ليس هو جهاز التنفيذ.. والامام ليس مشرعاً، وعلى الرغم من أنه مجتهد، الا أنه لا يعدو كونه واحداً من المجتهدين.. وهو منفذ للشريعة والقانون في الجوهر والأساس.. وكما يقول المستشرق الفرد جيوم (Guillaume) فإن الامام «لا يملك أية مقدرة على تحوير القانون، بل هو مضطر الى تطبيقه بحذافيره[1]».. فهو منفذ، والامامة في الحقيقة، هي رئاسة السلطة التنفيذية.. وفي هذا المقام تأتي كلمة عمر بن عبد العزيز (٦١ - ١٠١ هـ ٦٨١ - ٧٢٠ م): «لست بقاض، ولكني منفذ»[2].. وتأتي صياغة القاضي عبد الجبار المحددة للطابع التنفيذي لسلطات الامام.. يقول: «اعلم أن الامام انما يحتاج اليه لتنفيذ هذه الأحكام الشرعية، نحو اقامة الحد، وحفظ البلد، وسد الثغور، وتجييش الجيوش، والغزو، وتعديل الشهود، وما يجري هذا المجرى»[3]..

تلك هي اختصاصات الامام، وحدود التفويض الممنوح له من الأمة بموجب «العقد الاجتماعي»، عقد الامامة.. فالفرد نطاق وحرية

(١) (القانون والمجتمع) ص ٤٢٦ - ترجمة جرجيس فتح الله. طبعة بيروت - ضمن مجموعة أبحاث عنوانها (تراث الاسلام) - سنة ١٩٧٢ م.

(٢) (طبقات ابن سعد) جـ ٥ ص ٢٧١.

(٣) (شرح الأصول الخمسة) ص ٧٥٠.

وتدبير.. وللامام نطاق وحرية وتدبير.. وهناك محاولة لايجاد توازن بين الطرفين.. ولكن كفة الميزان في هذه المحاولة تميل لصالح الأمام، والطابع الشمولي لدولة الخلافة أمر لا تخطئه أعين الباحثين.

لكن.. تبقى الأمة، مع ذلك، هي الطرف الأول والأقوى في هذا التعاقد، لأن صلاحيات الامام هذه مرهونة بالتزامه القيام على مهامه بالعدل والانصاف.. فإن ضعف، أو فسق، أو جار، كان للأمة، بل وجب عليها، ان تنزع منه السلطة والسلطان، ان سلماً وان قتالاً، كما قررت أغلب تيارات الفكر السياسي في الاسلام ـ (أنظر: الثورة).

طبيعة السلطة:

الامام، على مذهب الشيعة، يحكم « بالحق الالهي »، لأن الله هو الذي اختاره، ونص عليه وأوصى بامامته، وهو الذي عصمه من الخطأ، وجعله حجة الدين، بل وقيماً على القرآن!.. وما دامت هذه هي صلته بالسماء، وما دامت الأمة قد جردت من أي حقوق لها في الامامة، فنحن أمام حاكم يحكم « بالحق الالهي »، بالمعنى الدقيق لهذا المصطلح الذي عرفه الفكر السياسي لكثير من الأمم والحضارات..

ولن يغير من الأمر شيئاً اختلاف النشأة لنظرية الحكم بالحق الالهي عند الشيعة عنها في الفكر الأوروبي، قبل المسيحية وبعدها، وفي الفكر الفارسي على عهد الأكاسرة الساسانيين.. فهي قد نشأت عند الشيعة رفضاً لسلطة البشر الظالمة، وحلماً بسلطة عادلة تختارها السماء وتعينها، كي تملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً، على حين كانت نشأتها في المجتمعات والحضارات الأخرى تقنيناً وتبريراً لسلطة البشر الظالمة، وابعاداً لسلطان الأمة عن أن يناقش سلطات القياصرة والأكاسرة المستبدين.. فظروف

النشأة مختلفة، والغايات التي استهدفت مختلفة كذلك، ولكن الصياغة النظرية، والتطبيقات التي حدثت بعد ذلك في الدول الشيعية، أكدت وحدة النظرية، لوحدة الطبيعة الدينية فيها..

ولقد أسس الشيعة مذهبهم هذا في الطبيعة الدينية لسلطة الامام على أدلة كثيرة، عقلية وسمعية، نكتفي هنا بالاشارة الى أبرزها، كنماذج وأمثلة:

١ ـ الامامة: امتداد للنبوة:

قاس الشيعة « الامامة » على « النبوة »، و « الامام » على « النبي »، بل وجعلوا الامامة ولاية عامة، أي ممتدة، على حين أن النبوة ولاية خاصة، لانقضاء عصرها.. وهم قد ساووا بينهما من حيث الطبيعة.. فالمسلمون اتفقوا على أن النبوة طبيعتها دينية، فمهمة النبي، في الأساس والجوهر، مهمة دينية، وهو اذا تولى ولايات دنيوية فبالتبعية وعرضاً ولأنها مما يلزم لانجاز مهمته الدينية.. ولقد قال الشيعة بذلك أيضاً في طبيعة الامامة ومهام الامام، فهم لم ينكروا أن في وجود الرؤساء ـ (الأئمة) ـ مصالح دنيوية.. ولكنهم قالوا ان وجوب الرئاسة ليس لهذه المصالح الدنيوية، بل للمصالح الدينية التي هي الأساس والأهم في تنصيب الامام[1].. واذا كان الرسول هو المبلغ للشريعة، فإن الامام هو الحافظ لها، والحجة فيها، بل هو حجة الله على أهل عصره، وذلك كان انكاره والعيب عليه بمثابة الانكار والعيب على الرسول، الذي هو انكار وعيب على الله سبحانه!.. وهم ينسبون الى الامام جعفر الصادق قوله: ان علي بن أبي طالب قد « جرى له

(١) (تلخيص الشافي) جـ ١ ق ١ ص ٧٠.

من الفضل ما جرى لرسول الله . . والمعيب عليه في شيء من أحكامه كالمعيب على الله ورسوله، والراد عليه في صغيرة أو كبيرة على حد الشرك بالله . . فهو باب الله الذي لا يؤتى الا منه، وسبيله الذي من سلك بغيره هلك، وبذلك جرت الأئمة واحداً بعد واحد، جعلهم الله أركان الأرض أن تميد بهم، والحجة البالغة على من فوق الأرض ومن تحت الثرى! »(١).

وقالوا أيضاً: « ان دفع الإمامة كفر، كما أن دفع النبوة كفر، لأن الجهل بهما على حد واحد . . لأن منطلق الامامة هو منطلق النبوة، والهدف الذي لأجله وجبت النبوة هو نفس الهدف الذي من أجله تجب الامامة، وكما أن النبوة لطف من الله، كذلك الامامة، واللحظة التي انبثقت بها النبوة هي نفسها اللحظة التي انبثقت بها الامامة . . واستمرت الدعوة ذات لسانين: النبوة والامامة، في خط واحد، وامتازت الامامة على النبوة: أنها استمرت بأداء الرسالة بعد انتهاء دور النبوة . . ان النبوة لطف خاص، والامامة لطف عام! »(٢).

هكذا برزت وتبرز الطبيعة الدينية للامامة عندما تصبح هي والنبوة سواء.

٢ ـ والامامة: من أركان الدين:

وتبعاً لذلك قالت الشيعة ان الامامة ركن من أركان الدين، بل لقد جعلوها، أحياناً، من أهم أركانه . . وقولهم هذا متسق مع قياسها على النبوة وربطها بها، فالنبوة دين، بل من أركانه، فإذا كانت الامامة امتداداً لها فهي

---

(١) (الأصول من الكافي) جـ ١ ص ١٩٧ .

(٢) (تلخيص الشافي) جـ ٤ ص ١٣١، ١٣٢ . وانظر كذلك (مجموع من كلام السيد المرتضى) اللوحة ٦٣ . مخطوط بدار الكتب المصرية (المكتبة التيمورية).

كـذلك. . ولقـد روى الشيعة عن امـامهم أبي جعفـر محمـد بن عـلي زين العـابـدين قـولـه: « ان الله فـرض عـلى العبـاد خمسـاً: الصـلاة . . . . والزكاة. . . والصوم. . . والحج. . . والولاية ـ (الامامة)[١] ـ ». . وقالوا: « ان الايمان لا يتم الا بالاعتقاد بالامامة »[٢]. . بل لقد جعلوها أدخل في أصول الدين وأوكد في أركانه من معرفة الله، ومن عدله، ومن نبوة أنبيائه، وذلك عندما جعلوا « قواعد الايمان ـ بما فيه الاسلام ـ خمسة:

١ ـ المعرفة: بما فيها الصفات الالهية، الثبوتية والسلبية.
٢ ـ والتصديق: بالعدل والحكمة.
٣ ـ والتصديق، بنبوة محمد، وجميع ما جاء به.
٤ ـ والتصديق: بامامة الأئمة الاثني عشر، وما جاؤوا به.
٥ ـ والتصديق بالمعاد الجسماني.

ثم جعلوا « الثلاثة الأولى خـاصة بـالاسلام، والأخيريـن ـ (والامامـة أحدهما) ـ من امتياز الايمان »[٣]. .

فنحن أمام تصور للامامة، طبيعة السلطة فيهـا دينية خـالصة، الأمـر الذي يسلكها في عماد نظريات الحكم « بالحق الالهي »، ويجعلها تلتقي مع أشبـاهها ونـظائرهـا في الحضـارات الأخـرى، حتى وان اختلفت معهـا في ملابسات الظهور وأسبابه ودوافعه.

* * *

(١) (الأصول من الكافي) جـ ١ ص ٢٩٠.
(٢) (عقائد الامامية) ص ٦٥.
(٣) (تلخيص الشافي) جـ ١ ق ١ ص ٩٦ « هامش »، وكذلك ص ٥٩، ٦٠. وانظر كذلك: أبو حنيفة النعمان، المغـربي (دعائم الاسـلام) جـ ١ ص ٢، ١٣ تحقيق آصف بن علي أصغـر فيضي. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٩ م.

ولقد انفردت الشيعة بهذا القول في طبيعة السلطة، اذ خالفتها فيه سائر فرق الاسلام، وذلك عندما قالوا ان:

١ ـ الامامة: تقاس على الحكم والادارة:

وليس على النبوة.. ذلك أن علة الرسول غير قائمة في الامام، ومن ثم فلا يصح قياس الامام على الرسول.. فطبيعة عمل الامام هي طبيعة عمل الحاكم والأمير.. فالأمر الذي يفرق بين علة الرسول وبين علة الامام نابع من اختلاف طبيعة عمل كل من الرسول والامام.. فالرسول حجة، لأنه حجة فيما يؤديه عن السماء، أما الامام فهو منفذ في الأحكام والأمور المعروفة، فلذلك افترقت طبيعة مهمة كل منهما.. لأن تجويز الخطأ على الرسول ينقض كونه حجة، بينما تجويز الخطأ على الامم لا ينقض كونه منفذاً، كما هو الحال في الأمير والحاكم.. والرسول قد حمله الله الرسالة بعينه وذاته، وهو يدعي الرسالة، ويصدقه الله بالمعجز يظهره على يديه عند دعواه الرسالة، وليس كذلك حال الامام(١)..

واذا كان الامام منفذاً للشريعة والأحكام، واذا كانت حجة الشريعة هي القرآن، ومصدرها قائم مروي وموثوق فيه، فلا مجال لقول من يقول أن الامامة هي امتداد للنبوة، تشاركها طبيعتها الدينية..

وفي رد المعتزلة على قول الشيعة بالطبيعة الدينية لسلطة الامام، قالوا: ان سلطته مدنية، لأن المهام التي فوضت الأمة له التصرف فيها هي مهام مدنية، فهي مختلفة، في الطبيعة، عن مهام النبي والنبوة. فالامام منفذ للأحكام، وقائم بأمر الحدود «واقامة الحدود صلاح في الدنيا، لا في

(١) (المغني في أبواب التوحيد والعدل) جـ ٢٠ ق ١ ص ٢٩٨، ٢٩٩، ١٠١.

الدين. . ان ايقاع الحد بالمحدود هو من مصالحه في الدنيا، لأنه يردعه عن الاقدام على فعل أمثاله، فتزول عنه، بهذا، الحدود الكثيرة المعجلة[١].

فتنفيذ الأحكام واقامة الحدود، هو من أمور الدنيا وصلاحها ـ وان كان للامام ثوب ديني اذا أخلص في عمله فيها ـ ومن ثم فإن طبيعة هذا العمل الدنيوية تحدد طبيعة السلطة القائمة به، وهي الامامة، فتجعلها دنيوية مدنية كذلك. . فمثل الامامة كمثل كل أمور الدنيا، غايتها جلب النفع الدنيوي، ودفع المضرة الدنيوية، ولا علاقة لها بأمر الآخرة، ولذلك كانت منصباً دنيوياً لأن مهامها دنيوية كذلك.

ولقد عزوا رأيهم في مدنية منصب الامامة، لمدنية مهامها، بمقارنتهم لها بالرسالة التي هي دينية، لأن مهامها دينية كذلك ـ فطبيعة المنصب مرتبطة، بل نابعة من طبيعة مهمته. . فقرروا أن الرسالة هي في الأساس لمصالح الدين، وأن ما فيها من مصالح الدنيا انما هو بالتبع والعرض. فالله قد أرسل رسوله « للدين، لا لمصالح الدنيا، وانما بين من مصالح الدنيا ما له تعلق بالدين[٢]. . » . . فمهام الدنيا، الكثيرة والمتعددة، لم تكن لازمة لصاحب الرسالة، من مثل رعاية أمور الناس الدنيوية، وتربية صغارهم، واجتلاب منافعهم ودفع مضارهم الدنيوية. . الخ. . الخ. . وانما كانت بعثته، وبعثة كل الأنبياء « للدعاء الى معرفة الله ومعرفة توحيده وعدله أولاً، ثم بينوا الشرائع بحسب المصالح »[٣]. .

(١) المصدر السابق. جـ ٥ ص ٢٥٣.

(٢) المصدر السابق. جـ ٢٠ ق ١ ص ٣١٨.

(٣) القاضي عبد الجبار (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) ص ١٨٠ تحقيق فؤاد سيد. طبعة تونس سنة ١٩٧٢ م.

فمهام المنصب مدنية، كما أن مهام الأمراء والحكام مدنية، ولذلك فإن طبيعة سلطته مدنية كذلك، وعلى الامارة والحكم يقاس، وليس على النبوة كما ذهبت الشيعة.

٢ - والامامة: ليست من أصول الدين:

ومن باب أولى فهي ليست أعظم أركان الدين - كما قالت الشيعة - وانه اذا كانت العادة قد جرت على تناولها بالبحث في نهاية كتب علم الأصول وقبل أبواب علم الفروع، فإن ذلك لا يعدو المجاراة للشيعة الذين وضعوا مبحثها في مباحث الأصول.. فهم قد وضعوها في هذا الموضع، ولو كانوا هم رواذ التأليف فيها، وكتابات غيرهم عنها قد بدأت ردوداً عليهم، فلقد اعتادوا وضع مبحثها حيث وضعه الشيعة.. فهي مجرد عادة، لمجاراة وضع معتاد، وليس فيه ما يعني أنها من أصول الدين..

والشيعة قد قالوا ان العقل حاكم بأن الامامة من أصول الدين، أي أنها من الأمور، الأصول، التي يتعبد الله بها البشر.. وأنكر المعتزلة ذلك.. فقال القاضي عبد الجبار بن أحمد، ان ذلك زعم لا يصح، وادعاء ذلك من جهة العقل لا يستقيم، اذا كان من الجائز أن لا يتعبدنا الله بالامامة أصلاً، أو يتعبدنا بها على وجه خاص، فادعاء ذلك فيها، من جهة العقل - كما تقول الشيعة - ممتنع[1]..

ومع المعتزلة، في رفض أن تكون الامامة من أصول الدين، وقف أهل السنة جميعاً:

* فالشهرستاني (٤٧٩ - ٥٤٨ هـ ١٠٨٧ - ١١٥٣ م) يقول: « ان

(١) (المغني في أبواب التوحيد والعدل) جـ ٢٠ ق ١ ص ١١١.

الامامة ليست من أصول الاعتقاد، بحيث يفضي النظر فيها الى قطع ويقين بالتعيين »[١]. .

* وعضد الدين الايجي (٧٥٦ هـ ١٣٥٥ م) والجرجاني (٧٤٠ - ٨١٦ هـ ١٣٤٠ - ١٤١٣ م) يقولان: « ان الامامة ليست من أصول الديانات والعقائد. . بل هي من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين. . وانما ذكرناها في علم الكلام تأسياً بمن قبلنا، اذ قد جرت العادة من المتكلمين بذكرها في أواخر كتبهم »[٢].

* والجويني (٤١٩ - ٤٧٨ هـ ١٠٢٨ - ١٠٨٥ م) يقول: ان الكلام في الامامة « ليس من أصول الاعتقاد »[٣]. .

* والغزالي (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ ١٠٥٨ - ١١١١ م) يقول: ان « النظر في الامامة ليس من المهمات، وليس أيضاً من فن المعقولات فيها، بل من الفقهيات. . ولكن اذ جرى الرسم باختتام المعتقدات به أردنا أن نسلك المنهج المعتاد، فإن القلوب عن المنهج المخالف للمألوف شديدة النفار »[٤]. .

* ويذهب ابن خلدون (٧٣٢ - ٨٠٨ هـ ١٣٣٢ - ١٤٠٦ م) نفس المذهب فيقول رداً على الشيعة قولهم انها من أصول الدين: « . . وشبهة **الإمامية** في ذلك انما هي كون الامامة من أركان الدين. . وليس كذلك، **وانما هي من المصالح العامة المفوضة الى نظر الخلق**، ولو كانت من أركان

(١) (نهاية الاقدام في علم الكلام) ص ٤٧٨.
(٢) (شرح المواقف) مجلد ٣ ص ٢٦١. طبعة اقاهرة سنة ١٣١١ هـ.
(٣) (كتاب الارشاد) ص ٤١٠.
(٤) (الاقتصاد في الاعتقاد) ص ١٣٤.

الدين لكان شأنها شأن الصلاة، ولكان يستخلف فيها كما استخلف أبا بكر في الصلاة، ولكان يشتهر كما اشتهر أمر الصلاة »[١].

* وابن تيمية (٦٦١ - ٧٢٨ - ١٢٦٣ - ١٣٢٨ م) يرد على دعوى الشيعة أن الامامة من أركان الدين، فيورد الحديث النبوي الذي يقول: « ان **الاسلام**: أن تشهد أن لا اله الا الله، وأن محمداً رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت. **والايمان**: أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره. **والاحسان**: أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فانه يراك »[٢].

يورد ابن تيمية هذا الحديث، وينبه الى أن « الامامة » لم تذكر في أركان « الايمان » ولا « الاسلام » ولا « الاحسان ». وهذا الحديث - كما يقول: « متفق على صحته، متلقى بالقبول، أجمع أهل العلم بالنقل على صحته ».

ثم يمضي في الاحتجاج على أن الامامة ليست من أركان الدين، بأننا حتى ولم نحتج بالحديث، واسقطناه من عداد أدلتنا، فإن القرآن يشهد لنا، لأنه يتحدث عن المؤمنين فيقول: ﴿انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم، واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايماناً وعلى ربهم يتوكلون. الذين يقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون. أولئك هم المؤمنون حقاً، ولهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم﴾[٣]. . فلم يذكر القرآن « **الامامة** » في تعداده لصفات المؤمنين. . ثم التزم ذلك الموقف في تعداد صفات المؤمنين وأركان الايمان والاسلام دائماً وأبداً[٤].

(١) (المقدمة) ص ١٦٨.

(٢) رواه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي وابن ماجة وابن حنبل.

(٣) الأنفال: ٢ - ٤.

(٤) (منهاج السنة النبوية جـ ١ ص ٧٠ - ٧٢. تحقيق د. محمد رشاد سالم طبعة القاهرة سنة ١٩٦٢ م.

هكذا أجمع أهل السنة على أن « الامامة » ليست أصلاً من أصول الدين ولا ركناً من أركانه، كما أجمعوا على أنها، كسلطة، تقاس على الحكم والامارة، لا على النبوة. ومن ثم كان نفيهم، صراحة أو ضمناً، للطبيعة الدينية لسلطة الخليفة وسلطان الامام.

وفي ايجاز:

نستطيع أن نقول: أن فرق الاسلام قد انقسمت، في نظرية الخلافة، الى معسكرين رئيسيين، وأن القضية المحورية التي انقسموا بسببها هي الموقف من طبيعة السلطة.. هي دينية؟ أم مدنية؟.. أي: وهل الخلافة والامامة من أركان الدين؟ والسماء هي التي تختار الامام وتعينه؟ وهل هو وكيل الله، يحكم نيابة عنه، وينطق بقانونه؟؟.. أم أن الامامة من الفروع، وليست من الأصول، ولذلك فهي ليست من أركان الدين؟ والامام يستند الى جماعة المسلمين، الذين يختارونه وينصبونه ويحاسبونه ويعزلونه؟ فهو حاكم باسم الأمة ويقضي بشريعتها، وتفوضه فيما هو من مصالح دنياها؟؟..

فحول الاجابة عن هذه الأسئلة كان الاختلاف والانقسام، فنشأ التياران الرئيسيان في فكر الاسلام:

١ ـ **الشيعة**: الذين قالوا بالوصية والتعيين من الله للامام، وبأن لاحق للأمة في تقرير مصير الحكم في مجتمعها، لأن الامامة تقاس على النبوة، وهي امتداد لها، وطبيعتها دينية كالنبوة، ومهامهما واحدة، وغاياتهما متحدة.. فالحكم في دولة الامامة هو « بالحق الالهي »، والدولة هنا دولة دينية..

وترتيباً على هذا الموقف المحوري قالت الشيعة بعصمة الأئمة، قياساً

على عصمة الأنبياء والمرسلين.. وبالعلم اللامحدود للامام.. وباتصال نبأ السماء وخبرها بالامام، بواسطة « روح القدس » على نحو يضمن له ما ضمن الوحي للأنبياء!

تلك هي الفكرة المحورية في نظرية الامامة عند الشيعة.

٢ ـ **ومن عدا الشيعة من فرق الاسلام**: (معتزلة، وخوارج، وأهل سنة).. وهم جميعاً، رغم الاختلاف في التفاصيل، قد اجتمعوا على رفض الفكرة المحورية لعقائد الشيعة في الامامة، وتناولوا هذه الفكرة بالبحث المستفيض، الأمر الذي بلور فكرهم المضاد في الخلافة والامامة، حيث تبلورت نظريتهم المتميزة عن نظرية الشيعة. ومن أبرز معالمها وقسماتها:

أ ـ أن دولة الخلافة الراشدة كانت نظاماً سياسياً أسهم المسلمون بارادتهم البشرية في بنائه، ومن ثم فإن الطابع السياسي وليس الديني، هو الذي يطبع بناءها.. فمصطلحات مبحث الامامة، وشؤون التشريع السياسي، والصراع على السلطة، كانت مباحث وقضايا سياسية، واجتهادات انسانية، تمت في اطار وصية الدين العامة بالعدل وأداء الأمانات الى أهلها. ومن ثم فلا يصح لمسلم أن يتخذ منها سبيلاً للقول بكفر خصمه، لأن الخلاف والاتفاق في هذه الأمور هو في اطار « الخطأ والصواب »، لا « الكفر والايمان »، وهو قد تم وحدث بين أبناء الدين الواحد والملة الواحدة والقبلة الواحدة.

ب ـ ان الطبيعة المدنية والاجتماعية لأي مجتمع يتكون من أية جماعة بشرية تتطلب قيام سلطة تفوضها هذه الجماعة القيام بعدد من المهام التي تتنازل عنها هذه الجماعة لهذه السلطة بمقتضى عقد الرضا والتفويض.. ومن هنا فإن الامام قائم لمصلحة الدنيا وانتظام أمرها، على حين أن الدين قد قام بالنبوة، التي اختتم طورها محمد، ﷺ، ولا زال قائماً بالكتاب والسنة

المتواترة، والاجماع المستند اليها، وجماعة المسلمين، التي تختار الامام بواسطة ممثليها، هي سند هذا الامام وقاعدة قوته وشوكته وسلطته، ولها مراقبته، وحسابه، والأخذ على يده، وكذلك خلعه اذا أخل بشروط عقد التفويض، ان سلماً وان بالثورة والقتال حسب ما تقتضيه مصلحة الناس.. فالثقة في الأمة، والعصمة لها وحدها!..

جـ - ان الطبيعة المدنية والسياسية للمهام التي ينصب الامام لانجازها هي التي تحدد صفاته والشروط التي يجب أن تتوافر فيه.. فهو حاكم أعلى في الدولة، تشترط فيه شروط الحاكم التي تضمن له التمكن من تنفيذ الشريعة والقانون، وليس صاحب سلطان ديني نتطلب فيه العصمة والاتصال بنبأ السماء. بل ان التقدم في السياسة والحرب ورباطة الجأش مقدم في صفات الامام على الصلاح والتقوى والفقه في الدين وزيادة النسك وكثرة العبادات، لأن طبيعة المهام الموكولة اليه هي التي تحدد الشروط المطلوبة فيه والصفات التي لابد وأن يتصف بها.

هكذا.. وعلى هذا النحو كان محور الخلاف بين الشيعة والسنة في نظرية الخلافة والامامة.. لقد اتفقوا في قضايا عديدة.. ثم كان محور خلافهم واختلافهم هو طبيعة السلطة في دولة الخلافة: أدينية هي؟ فالحكم فيها « بالحق الالهي »؟؟.. أم مدنية؟ فالاختيار والبيعة طريقها، والخليفة فيها وكيل الأمة، أو بمثابة وكيلها، ومن ثم فإن الأمة هي مصدر السلطات؟؟.

(المصادر)

ابن أبي الحديد: (شرح نهج البلاغة) تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم. طبعة القاهرة سنة ١٩٥٩.
ابن تيمية: (منهاج السنة النبوية) تحقيق: د. محمد رشاد سالم. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٢ م.
ابن حزم: (الفصل في الملل والاهواء والنحل) طبعة القاهرة سنة ١٣٢١ هـ.
(الأحكام في أصول الأحكام) طبعة القاهرة ـ الثانية مطبعة الامام.
ابن حنبل: (المسند) طبعة القاهرة سنة ١٣١٣ هـ.
ابن خلدون: (المقدمة) طبعة القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ.
ابن سعد: (الطبقات) طبعة دار التحرير ـ القاهرة.
ابن قتيبة: (الامامة والسياسة) طبعة القاهرة سنة ١٣٣١ هـ.
(عيون الأخبار) طبعة دار الكتب. القاهرة.
ابن ماجه: (السنن) تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. طبعة القاهرة سنة ١٩٧٢ م.
ابن النديم: (الفهرست) طبعة ليبرج.
أبو حنيفة النعمان (المغربي): (دعائم الاسلام) تحقيق: آصف بن علي أصغر

فيضي. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٩ م.
أبو داود: (السنن) طبعة القاهرة سنة ١٩٥٢ م.
أبو يعلى الفراء: (الأحكام السلطانية) تحقيق: محمد حامد الطبعة الثانية القاهرة سنة ١٩٣٨ م.
(كتاب الامامة) ـ ضمن مجموعة « الفكر السياسي الاسلامي..
نشرها د. يوسف أيبش. طبعة بيروت سنة ١٩٦٦ م.
أرنولد: (الخلافة) ترجمة: جميل معلى. طبعة دمشق سنة ١٩٤٦ م.
الأشعري (أبو الحسن): (مقالات الاسلاميين) طبعة القاهرة سنة ١٩٦٩ م.

البخاري (الامام): (صحيح البخاري) طبعة دار الشعب ـ القاهرة.
بروكلمان: (تاريخ الشعوب الاسلامية) ترجمة: نبيه أمين فارس، ومنير البعلبكي. طبعة بيروت سنة ١٩٦٨.
البغدادي: (أصول الدين) طبعة استانبول سنة ١٩٢٨ م.
البيضاوي: (تفسير البيضاوي) طبعة القاهرة سنة ١٩٢٧ م.
الترمذي: (السنن) تحقيق: أحمد محمد شاكر. طبعة القاهرة سنة ١٩٣١ م.
التفتازاني: (شرح العقائد النسفية) طبعة القاهرة سنة ١٩١٣ م.
الجاحظ: (التاج) تحقيق: محمد ديب. طبعة بيروت سنة ١٩٥٥ م.
(رسائل الجاحظ) تحقيق: عبد السلام هارون. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٤ م.
الجرجاني (السيد): (شرح المواقف) طبعة القاهرة سنة ١٣١١ هـ.
الجويني: (كتاب الارشاد) تحقيق: د. محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم عبد الحميد. طبعة القاهرة سنة ١٩٥٠ م.
جيوم (الفرد): (القانون والمجتمع) ضمن مجموعة (تراث الاسلام) ترجمة: جرجيس فتح الله. طبعة بيروت سنة ١٩٧٢ م.
الدارمي: (السنن) طبعة القاهرة سنة ١٩٦٦ م.

ديورانت: (قصة الحضارة) طبعة القاهرة.
الرازي (الفخر): (محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين) طبعة القاهرة سنة ١٣٢٣ هـ.
الريس (د. محمد ضياء الدين): (الخراج والنظم المالية للدولة الاسلامية) طبعة القاهرة سنة ١٩٦١ م.
الشهر ستاني: (نهاية الاقدام في علم الكلام) تحقيق الفرد جيوم. طبعة بدون تاريخ.
(الملل والنحل) طبعة القاهرة سنة ١٣٢١ هـ.
الطبري: (تاريخ الطبري) تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم، طبعة دار المعارف ـ القاهرة.
الطهطاوي (رفاعة رافع): (الأعمال الكاملة) دراسة وتحقيق: دكتور محمد عمارة. طبعة بيروت سنة ١٩٧٤ م.
الطوسي (أبو جعفر): (تلخيص الشافي) تحقيق: السيد حسين بحر العلوم. طبعة النجف سنة ١٣٨٣، سنة ٢٣٨٤ هـ.

الطوسي (نصير الدين): (ملخص محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين) طبعة القاهرة سنة ١٣٢٣ هـ.

عبد الجبار بن أحمد (قاضي القضاة): (المغني في أبواب التوحيد والعدل) طبعة القاهرة.

(شرح الأصول الخمسة) تحقيق: د. عبد الكريم عثمان. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٥ م.

(فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) تحقيق: فؤاد سيد. طبعة تونس سنة ١٩٧٢ م.
علي بن أبي طالب (الامام): (نهج البلاغة طبعة دار الشعب ـ القاهرة.

الغزالي (أبو حامد): (الاقتصاد في الاعتقاد) طبعة صبيح ـ القاهرة ـ بدون تاريخ.
(فضائح الباطنية) تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٤ م.
الكليني: (الأصول من الكافي) طبعة طهران سنة ١٣٨٨ هـ.
الماوردي: (الأحكام السلطانية) طبعة القاهرة سنة ١٩٦٠.
(أدب القاضي) تحقيق: محمد هلال السرحان. طبعة بغداد سنة ١٩٧١ م.
(أدب الدنيا والدين) تحقيق: مصطفى السقا. طبعة القاهرة سنة ١٩٧٣ م.
محمد حميد الله الحيدر آبادي: (مجموعة الوثائق السياسية، للعهد النبوي والخلافة الراشدة) طبعة القاهرة سنة ١٩٥٦ م.
محمد رضا المظفر: (عقائد الامامية) طبعة النجف ـ دار النعمان للطباعة والنشر.
المرتضى (الشريف): (مجموع من كلام السيد المرتضى) مخطوط بالمكتبة التيمورية ـ دار الكتب المصرية.
المسعودي: (مروج الذهب) طبعة القاهرة سنة ١٩٦٦ م.
مسلم (الامام): (صحيح مسلم) تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. طبعة القاهرة سنة ١٩٥٥ م.
نصر بن مزاحم: (وقعة صفين) تحقيق: عبد السلام هارون. طبعة القاهرة سنة ١٣٨٢ هـ.
ونسنك (أ. ي) ـ وآخرين ـ: (المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، ط. لندن ١٩٣٦ ـ ١٩٦٩ م.

السلفية

مقدمـــة

مصطلح «السلفية» من المصطلحات التي يحيط بمضمونها الغموض، أو عدم التحديد، في عدد من الدوائر الفكرية والسياسية في واقعنا العربي والإسلامي المعاصر..

فهناك من يرون في «السلفية» و«السلفيين»: التيار المحافظ والجامد، بل والرجعي، في حياتنا الفكرية، وفي جانب الفكر الديني منها على وجه الخصوص.. وهناك من يرون في «السلفية» و«السلفيين»: التيار الأكثر تحرراً من فكر الخرافة والبدع، ومن ثم الأكثر تحرراً واستنارة في مجال الفكر الديني بالذات..

وهذا الغموض، أو عدم التحديد، الذي يحيط بمضمون مصطلح «السلفية» لم ينشأ من الوهم أو الفراغ، ذلك أن من الذين ينتسبون إلى «السلفية» منهم، بالفعل، محافظون وجامدون، بل ورجعيون.. ومنهم من هم في طليعة المنادين بالتجديد الديني، وضرورة فك إسار العقل من قيود الخرافة والبدع والتقليد!.. كما أن منهم من يرى «سلفه الصالح»، الذي يترسم خطاه ويحتذي نهجه الفكري، في «علماء» عصور الانحطاط والركاكة المظلمة التي مرت بأمتنا تحت حكم المماليك والعثمانيين.. ومنهم، أيضاً، من يرى «سلفه الصالح» في أعلام عصر الخلق والإبداع والازدهار الذي عرفته أمتنا، وبلورت فيه حضارتها «القومية ـ العقلانية ـ

المستنيرة»، قبل انحطاط عصر المماليك!.. وأيضاً، فمن «السلفيين» من يتنكر للعقل، كقوة إنسانية، عندما ينكر عليها القدرة على البرهنة والحكم والتمييز بين ما هو حسن ونافع وما هو قبيح وضار، ويحصر القدرة على ذلك في النصوص والمأثورات وحدها.. على حين أن من «السلفيين» من يعلي مقام العقل ويعزز من سلطانه، حتى يعتبره أجل القوى التي ميز الله بها الإنسان وأعظمها، ومن ثم يمنحه الاستقلال في مجال «عالم الشهادة» وفي نطاق الحياة الدنيوية وما بها من ظواهر وعلوم ومعضلات، على حين يجعل السلطان للنصوص والمأثورات في نطاق «عالم الغيب» الذي لم يدرك العقل كنهه، وإن كان هو الأداة في فهم ما جاءنا حوله من نصوص ومأثورات!

إذن.. فنحن بإزاء مصطلح يحيط بمضمونه الغموض وعدم التحديد..

وإذا نحن ذهبنا نلتمس معنى هذا المصطلح في كتاب العرب الأول ـ القرآن الكريم ـ فإننا نجد أن «السلف» يعني: «الماضي» وما سبق الحياة الحاضرة التي يحياها الإنسان.. ﴿فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف﴾[(١)] ﴿ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء إلا ما قد سلف﴾[(٢)] ﴿وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف﴾[(٣)] ﴿عفا الله عما سلف ومن عاد فينتقم الله منه﴾[(٤)] ﴿قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف﴾[(٥)] ﴿هنالك تبلو كل نفس ما أسلفت﴾[(٦)] ﴿كلوا واشربوا هنيئاً بما أسلفتم في

(١) البقرة: ٢٧٥.
(٢) النساء: ٢٢.
(٣) النساء: ٢٣.
(٤) المائدة: ٩٥.
(٥) الأنفال: ٣٨.
(٦) يونس: ٣٠.

الأيام الخالية ﴾(١) ﴿ فجعلناهم سلفاً ومثلاً للآخرين ﴾(٢). . . «فالسلف» هنا هو «الماضي» وما سبق وتقدم على الحياة الحاضرة للإنسان. . .

ونفس هذا المعنى يدل عليه هذا المصطلح في الحديث النبوي الشريف. . ففي مسند أحمد بن حنبل، عن ابن عباس، رضي الله عنهما، أنه «لما ماتت زينب، ابنة رسول الله ﷺ، قال رسول الله: الحقي بسلفنا الصالح الخير عثمان بن مظعون. . .». . وفيه، أيضاً، عن فاطمة الزهراء، رضي الله عنها، أن رسول الله ﷺ، قد قال لها في مرض موته: «. . . ولا أراه إلا قد حضر أجلي، وإنك أول أهل بيتي لحوقاً بي، ونعم السلف أنا لك. . .». . كما نجد «السلف» مستخدماً في الحديث النبوي بالمعنى الشائع في دوائر المال والتجارة، أي إقراض الأموال، فالسائب بن أبي السائب يروي «أنه كان يشارك رسول الله ﷺ، قبل الإسلام، في التجارة، فلما كان يوم الفتح جاءه، فقال النبي: مرحبا بأخي وشريكي، كان لا يداري ولا يماري، يا سائب، قد كنت تعمل أعمالاً في الجاهلية لا تقبل منك، وهي اليوم تقبل منك. وكان ذا سلف وصلة»(٣). . أي كان يقرض المال ويصل الأرحام!. .

وفي معاجم العربية لا يختلف مضمون هذا المصطلح عن ذلك الذي وجدناه له في القرآن والحديث. . . ففي [لسان العرب] لابن منظور: «السالف: المتقدم. .» وفي [المعجم الوسيط]: «السلف: كل من تقدمك من آبائك وذوي قرابتك في السن أو الفضل، وكل عمل صالح قدمته. . والسلفي: من يرجع في الأحكام الشرعية إلى الكتاب والسنة ويهدر ما سواها».

---

(١) الحاقة: ٢٤.

(٢) الزخرف: ٥٦ [والإشارة هنا إلى فرعون وقومه].

(٣) رواه أحمد بن حنبل في مسنده.

ونحو ذلك أيضاً نجد مضمون المصطلح في [كشاف اصطلاحات الفنون] للتهانوي: «فكل من تقدمك من آبائك وقرابتك فهو سلف لك.. والسلف - في الشرع - اسم لكل من يُقَلَّد - [بالبناء للمجهول] - مذهبه في الدين ويُتَّبَعُ - [بالبناء للمجهول] - أثره... وقد يطلق السلف شاملاً للمجتهدين كلهم...».

فإذا علمنا أن «الكتاب والسنة» وكذلك «المذاهب الشرعية» و«المجتهدين كلهم».. جميعهم «ماضٍ» ومتقدم على عصر تدوين هذه «المعاجم والكشافات»، وهو العصر الذي كان الاجتهاد بالنسبة له قد أصبح «سلفاً مضى» وأغلق بابه!.. إذا علمنا ذلك أدركنا أن القرآن والحديث ومعاجم اللغة وكشافات التعريفات والمصطلحات في تراثنا وحضارتنا، قد أجمعت على أن «السلف» هو الماضي والمتقدم.. وعلى أن «السلفيين» هم الذين يحتذون حذو هذا الماضي والمتقدم والسالف..

لكن هذا التحديد الجلي لا يستطيع، وحده، أن يرفع الغموض عن مضمون مصطلح «السلفية»، لأن «الماضي» المحتذى، سيظل غير محدد، لأنه متعدد هو الآخر... فهل هو الكتاب والسنة؟ أم أن فيه المأثورات المروية عن الصحابة؟.. وهل هو تلك النصوص وحدها؟ أم أن فيه مذاهب التابعين وتابعي التابعين؟؟.. وحتى إذا كان هذا «السلف» هو النصوص، قرآناً وسنة، فإن تفسيرها ورؤيتها قد تعددت بتعدد المناهج في المدارس الفكرية والفرق والتيارات.. وكذلك كان الحال مع مأثورات الصحابة، تعددت، بل وتناقضت، فيها الروايات فضلاً عن التفسيرات والتخريجات.. ناهيك عن التعدد والاختلاف إذا نحن أدخلنا مذاهب المتقدمين في إطار «الماضي والسلف» الذي يدخل مستلهميه تحت مصطلح «السلفية والسلفيين»!..

إذن.. فالضرورة والأهمية لإلقاء الضوء على هذا المصطلح في تراثنا

الفكري والحضاري لن تغني عن ضـرورة مواصلة البحث لكشف الإبهام الذي يحيط بمضمون «السلفية» في واقعنا الفكري الراهن، لأن هذا الإبهام حقيقة موضوعية، مصدرها تعدد الرؤية «للمواريث السالفة» التي يستلهمها ويحتذيها «السلفيون». .

ولعل في تتبع الحركة السلفية، نشأة ومساراً، عبر حضارتنا العربية الإسلامية، وإن في الخطوط العريضة والبارزة لهذه النشأة وذلك المسار، لعل في ذلك السبيل الأمثل لتحديد معالم هذه الحركة، ومن ثم تياراتها، وخاصة في عصر نهضتنا الحديثة، الأمر الذي يجلو لنا حقيقتها، ويضع يدنا ويوقف فكرنا على ما هو متقدم من قضاياها ومقولاتها، وما هو محافظ وجامد، بل ورجعي من فكر السلفيين! . .

السلفية: ظاهرة «عباسية»:

عندما اقترب القرن الهجري الأول من نهايته، كانت الفتوحات العربية قد بلغت مداها، وامتدت أطراف الامبراطورية العربية التي صنعتها هذه الفتوحات. . فلقد فتح العرب في ثمانين عاماً أوسع مما فتح الرومان في ثمانية قرون؟! . .

وهذه الفتوحات الكبرى قد نقلت العرب المسلمين إلى طور جديد. . فقبلها كانوا أقرب إلى البساطة في مجتمع عربي ساذج وبسيط، تعينهم مواريثهم الحضارية المحدودة، وبيئتهم البدوية التي تشبه الصفحة الواضحة المبسوطة، على أن يفهموا الإسلام من نصوص قرآنه الكريم وسنة نبيه، عليه الصلاة والسلام، وذلك دونما كثير تأويل أو قياس. . ولقد حافظت بساطة الحياة في شبه الجزيرة العربية، وخلوها من التركيب والتعقيد على سيادة هذا النهج الذي عرفه العرب والتزموه في فهم الإسلام، «النهج النصوصي»، الذي يقدم «الكتاب» على «الحكمة»، و«المأثور» على «الرأي والقياس»، حتى أن الصحابة الذين كانت لهم دربة وذخيرة في «الحكمة

والتفلسف» قد طووا صدورهم على «حكمتهم وفلسفتهم» في أغلب الأحيان، لزهد المناخ فيها، ولقلة الدواعي التي تدعو إلى انتشار هذا النهج في ذلك الزمان وذلك المكان[1].

لكن الفتوحات الكبرى قد وضعت العرب المسلمين في قمة السلطة بالامبراطورية التي ضمت أكثر بقاع الأرض يومئذ حظا من المواريث الحضارية والأبنية الفكرية البالغة حداً كبيراً من التطور والتركيب والتعقيد.. ففارس بما تملك من ميراث حضاري، والهند بما لديها من حكمة، ومصر والشام بما فيهما من تراث غني ـ محلي أو يوناني وروماني ـ كل ذلك قد غدا في وعاء الدولة التي يحكمها العرب المسلمون.. وبدلاً من المجتمع البدوي البسيط أصبحوا مسؤولين عن قضايا مجتمع تنوعت قضاياه ومشاكله وتركبت الأبنية الفكرية لمؤسساته ومفكريه.. وكان طبيعياً، وضرورياً، أن يواجه العرب المسلمون الفاتحون هذا الواقع الجديد، وكان طبيعياً، وضرورياً، كذلك أن يتعلموا، وأن يعوا هذه الظاهرة الجديدة، ليحذقوها، كي يرتفعوا إلى مستوى القادة في هذا الواقع الجديد..

وهذا الذي حدث للعرب المسلمين القادمين من شبه الجزيرة العربية، حدث للإسلام!..

فدين القرآن العربي المبين، الذي أقنعت نصوصه البسيطة الواضحة عرب مجتمع شبه الجزيرة البسيط والواضح، قد أصبح محتاجاً إلى وسائل جديدة وبراهين معقدة وأدلة مركبة، كي يقنع أقواماً ألفوا وسائل أخرى في الجدل والمناظرة والبرهنة والحجاج.. وزاد هذه الحاجة الجديدة ضرورة وإلحاحاً أن الشرائع والعقائد والمذاهب غير الإسلامية، التي كان يدين ويتمذهب بها أبناء البلاد المفتوحة، قد استفادت من رفض الإسلام وأهله

(١) أنظر دراستنا عن أبي ذر الغفاري، بكتابنا [مسلمون ثوار] ص ١٨. طبعة بيروت، الثانية سنة ١٩٧٤م.

طريق الإكراه في الدين، فشنت على الإسلام حرباً فكرية ضروساً، مستخدمة فيها الأسلحة التي لم تعرفها شبه الجزيرة ولم يحذقها، من قبل، العرب المسلمون. .

وعندما وجد العرب المسلمون أنهم يدافعون عن إسلامهم بمنطق بسيط في مواجهة مؤسسات فكرية لاهوتية قد تسلحت في صراعها ضده بمنطق أرسطو، وأنهم يبشرون بإسلامهم، مستخدمين النصوص، بين أقوام قد امتلكوا حكمة الهند وفلسفة اليونان. . رأوا أن الاحتكام إلى النصوص لا يجدي مع الذين لا يؤمنون بحجية وقدسية هذه النصوص، وأن الجدل بالمأثورات لا يقنع الذين يرفضون هذه المأثورات. . ورأوا، كذلك، أن هذا الواقع الفكري الجديد يتطلب أدوات صراع جديدة لذلك النزال الفكري الجديد، وأن هذه الأدوات لا بد أن تكون إنسانية الطابع عالمية النمط، أي عقلانية، تصلح لكل ألوان الجدل والبرهنة، بصرف النظر عن لون الحضارة، أو النمط الفكري، أو إختلاف الأمة، أو تغير الزمان والتنوع في المكان.

وأمام هذه الضرورات الجديدة، أفرزت الجماعة العربية الإسلامية طليعة فلاسفتها الإلهيين ـ «المتكلمين» من علمائها ـ أولئك الذين امتدت بصيرتهم إلى ما وراء النصوص، مستخدمين العقل والقياس والتأويل، ناظرين في المواريث الفكرية ـ وخاصة الفلسفية ـ لأبناء البلاد المفتوحة، ومحصلين لمقولاتها، ثم مستخدمين لأسلحتها الفكرية وأدواتها في الجدل والمناظرات للدفاع عن عقائد الإسلام،وللتبشير بهذه العقائد في البيئات التي ما كان للنصوص والنصوصيين أن يحرزوا فيها نصراً لهذا الدين الجديد. .

وهذه الطليعة من «المتكلمين»، فلاسفة الإسلام الإلهيين، هم مدرسة المعتزلة، أهل العدل والتوحيد ـ [أنظر: المعتزلة]ـ

لكن طبيعة هذا اللون الفلسفي من ألوان التفكير، وطبيعة البراهين

التي يستخدمها هؤلاء «المتكلمون»، قد جعلت هذا الفكر فكر «صفوة»، لا فكر «عامة» و «جمهور»، ذلك أن «العامة والجمهور» قد وقفت بها مداركها عند «النصوص»، بل وعند «ظواهر النصوص» في أغلب الأحيان. . بل لقد ارتابت «العامة» في جدوى هذا المسلك الذي سلكه «المتكلمون»، بل وفي عقائد هؤلاء «المتكلمين»! . . وزاد من هذه الريبة أن غلو اللاهوتيين من غير المسلمين في رفض النصوص، قد جعل نفراً من «المتكلمين» يهملون بعض النصوص الإسلامية أو يغضون من شأن بعض المأثورات، أو يؤولونها تأويلاً لا يبرأ من العسر والاعتساف. . حتى جاء الوقت الذي خيل فيه إلى «العامة والجمهور» أن «إسلام عرب شبه الجزيرة» الأول، إسلام النصوص الواضحة البسيطة الغنية عن التأويل، والذي عرفه الناس زمن البعثة والصحابة والتابعين، قد أصبح «غريباً» في هذا الواقع الفكري الجديد! . . وعند هذا الطور من أطوار الحركة الفكرية في الامبراطورية العربية الإسلامية برزت لهذا «الجمهور» ولهذا الفكر «الجمهوري» قياداته، فأذاعوا بين الناس حديث الرسول ﷺ: «بدأ الإسلام غريباً، وسيعود، كما بدأ غريباً، فطوبى للغرباء»(١)! . . واذن هؤلاء القادة في الجمهور: أنه لا بد من العودة إلى إسلام السلف، الإسلام الذي مضى وسلف، الإسلام الذي أصبح «غريباً» في مناخ فكري تفلسف وقدم العقل وبراهينه على النصوص والمأثورات، وأعمل الرأي والقياس والتأويل في هذه النصوص وتلك المأثورات. . وكان رأس هؤلاء الأعلام، أعلام الحركة السلفية، وإمامها الأول والأبرز الإمام أبو عبدالله أحمد بن حنبل [١٦٤ - ٢٤١هـ ٧٨٠ - ٨٥٥م] الذي كان، كما كان خصومه، «ظاهرة عباسية»، بمعنى أن تبلور هذا الواقع الجديد وتلك التيارات الفكرية الجديدة إنما حدث في ظل حكم دولة بني العباس! . .

---

(١) رواه مسلم والترمذي وابن ماجه والدارمي وابن حنبل.

المعالم الأولية والرئيسة للسلفية:

كان ابن حنبل أشبه ما يكون بـ «قراء عصر الصحابة، قبل أن يعرف عالم الإسلام «الفقهاء» و «المتكلمين»، فضلاً عن «الفلاسفة والحكماء»، وكان شبهه بـ «قراء» عصر الصحابة شاملاً «السلوك» مع «الفكر»، فهو- كما يصفه ابن قيم الجوزية [٦٩١ - ٧٥١هـ ١٢٩٢ - ١٣٥٠م]-: «عن الدنيا ما كان أصبره، وبالماضين ما كان أشبهه، أتته البدع فنفاها، والدنيا فأباها . . !»[١].

ونحن إذا شئنا تكثيفاً لمقولات الحركة السلفية، كما صاغها إمامها الأول أحمد بن حنبل، في مواجهة ما رآه بدعاً ومحدثات جعلت الإسلام غريباً، وجدنا هذه المقولات والعقائد:

- **الإيمان**: قول وعمل . . وهو يزيد وينقص، تبعاً لنقاء العقيدة أو شوبها، وتبعاً لزيادة العمل ونقصانه . .
- **والقرآن**: كلام الله، وفقط . . فليس بمخلوق - كما تقول المعتزلة - وليس شريكاً لله في قدمه، كما يلزم المعتزلة نفاة خلق القرآن . .
- **وصفات الله**: التي وصف بها نفسه وأثبتها لذاته، نصفه بها ونثبتها لذاته، على النحو الذي وردت عليه في النصوص والمأثورات، لا نلجأ في بحثها إلى رأي أو تأويل . .
- **وعالم الغيب**: لا ينبغي أن نخوض في بحث شيء منه، بل يجب أن نفوض حقيقة علمه إلى الله سبحانه . .
- **ورؤية أهل الجنة لله**: عقيدة حق يجب أن يؤمن بها المؤمن، دونما تأويل أو تمثيل، كما وردت بها ظواهر النصوص . .

(١) [أعلام الموقعين] جـ ١ ص ١٣٧ . طبعة بيروت سنة ١٩٧٣م.

● **وعلم الكلام**: منكر منكر. . الاشتغال به منكر، وأخذ العقائد بأدلته منكر، . . بل ومجالسة أهله منكر، مهما كان دفاعهم به عن الإسلام! . .

● **والقضاء والقدر**: لا يكتمل بدونهما الإيمان. . وهما من الله. .

● **والذنوب الكبائر لا تجعل المؤمن كافراً، ولا تخلده في النار**: على عكس قول الخوارج في الأمرين. . وقول المعتزلة في الثاني. .

● **وخلافات الصحابة**: لا يصح الخوض فيها، بل يجب العدول عن ذكرها، والوقوف عند محاسنهم وفضائلهم. .

● **وترتيب الخلفاء الراشدين في الفضل**: وفق ترتيبهم في تولي الخلافة. .

● **وطاعة ولي الأمر واجبة**: حتى ولو كان فاجراً فاسقاً، والثورة عليه منكر لما تجلبه من الأخطار وتعطله من مصالح الناس في حياتهم اليومية. .

● **والفرائض. . والمعاملات. . والجهاد**: نؤديها ونمارسها على النحو الذي جاءت به النصوص في القرآن والسنة. . . الخ . . . الخ . . . الخ . . . الخ . . .

وكما نهى الرسول ﷺ، عن كتابة ما عدا القرآن الكريم، كي لا يختلط الحديث بآياته، وكما لم يعرف عصر البعثة والصحابة تأليف الكتب. . وأمام اشتغال «المتكلمين» بتأليف الكتب. . نهى أحمد بن حنبل عن الاشتغال بتأليف الكتب، ودعا للوقوف عند جمع الحديث والمأثورات. . لكن تلاميذه وأصحابه دونوا فتاواه وتعاليمه، معتبرين إياها جزءاً من المأثورات، ومن بين ما دونوه ـ وهو كثير جداً ـ نجد الكثير من النصوص التي توجز عقيدته السلفية، من مثل قوله في «صفة المؤمن من أهل السنة والجماعة» أنه:

● من شهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمداً عبده ورسوله ● وأقر بجميع ما جاءت به الأنبياء والرسل ● وعقد قلبه على ما ظهر

من لسانه، ولم يشك في إيمانه ● ولم يكفر أحداً من أهل التوحيد بذنب ● وأرجأ ما غاب عنه من الأمور إلى الله، وفوض أمره إلى الله ● ولم يقطع، بالذنوب، العصمة من عند الله ● وعلم أن كل شيء بقضاء الله وقدره، الخير والشر جميعاً ● ورجا لمحسن أمة محمد، وتخوف على مسيئهم، ولم ينزل أحداً من أمة محمد الجنة بالإحسان، ولا النار بذنب اكتسبه، حتى يكون الله الذي ينزل خلقه حيث يشاء ● وعرف حقل السلف الذين اختارهم الله بصحبة نبيه ﷺ، وقدم أبا بكر وعمر وعثمان، وعرف حق علي بن أبي طالب، والزبير، وعبدالرحمن بن عوف، وسعد بن أبي وقاص، وسعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل... وترحم على جميع أصحاب محمد، صغيرهم وكبيرهم، وحدث بفضائلهم، وأمسك عما شجر بينهم ● وصلاة العيدين والخوف والجمعة والجماعات مع كل أمير، بر أوفاجر ● والمسح على الخفين في السفر والحضر، والتقصير في السفر ● والقرآن كلام الله وتنزيله، وليس بمخلوق ● والإيمان قول وعمل، يزيد وينقص ● والجهاد ماض منذ بعث الله محمداً إلى آخر عصابة، يقاتلون الرجال، لا يضرهم جور جائر ● والشراء والبيع حلال إلى يوم القيامة، على حكم الكتاب والسنة ● والتكبير على الجنائز أربعاً ● والدعاء لأئمة المسلمين بالصلاح، ولا تخرج عليهم بسيفك، ولا تقاتل في فتنة، وتلزم بيتك ● والإيمان بعذاب القبر ● والإيمان بمنكر ونكير ● والإيمان بالحوض والشفاعة ● والإيمان بأن أهل الجنة يرون ربهم تبارك وتعالى ● وأن الموحدين يخرجون من النار، بعدما امتحنوا، كما جاءت في الأحاديث في هذه الأشياء عن النبي ﷺ، ولا تضرب لها الأمثال...»[1].

على هذا النحو صاغ ابن حنبل عقائد الحركة السلفية، ودعا إلى

(١) [عقائد السلف] ص ١١، ١٢ للأئمة أحمد بن حنبل، والبخاري، وابن قتيبة، وعثمان الدارمي. جمعها ونشرها: د. علي سامي النشار، د. عمار الطالبي. طبعة الأسكندرية سنة ١٩٧١م.

إسلام العرب الأولين، إسلام المجتمع العربي البسيط، إسلام النصوص والمأثورات، وبهذه العقائد، ومن خلفه الجمهور صارع المتكلمين، والكلام والفلسفة والرأي والقياس والتأويل، وصمد للمحنة الشهيرة عندما امتحن إبان تدخل الدولة في عقائد العلماء حتى يقروا بخلق القرآن.. الأمر الذي رفع من قدره، لا عند أنصاره فحسب، بل وفي نظر الخصوم وعند جميع المؤرخين للفكر على إختلاف المدارس والمنطلقات..

السلفية تنتعش:

كانت الحضارة العربية الإسلامية التي تبلورت من فكر الإسلام، كما صاغه المتكلمون العقلانيون، بعد مزجه بالمواريث الحضارية الملائمة لشعوب البلاد التي فتحت، والتي أخذت تتعرب، كانت هذه الحضارة مرتكزة على قسمتين رئيسيتين:

- العروبة: بالمعنى الحضاري، لا العرقي.. على النحو الذي بلغته في الصراع ضد قطبي التطرف: الشعوبي الرافض لكل ما هو عربي.. والعصبية التي أحيتها الدولة الأموية، والتي تغضّ من شأن كل ما ليس بعربي عرقياً..
- والعقلانية: التي تحول بها الإسلام من موقع الدفاع أمام المؤسسات الفكرية اللاهوتية غير الإسلامية والتيارات الفكرية المعادية لعقائده.. تحول بها من موقع الدفاع إلى موقع الهجوم الذي هيأ له الانتشار دون إكراه..

لكن هذه الحضارة، بما صحبها من ازدهار مادي ورفاهة في العيش، قد ابتعدت بالعرب عن خشونة الجند التي عرفوا بها في عصر الفتوحات، فلم يعودوا القوة العسكرية التي تعتمد عليها الدولة في الفتح أو الحفاظ على أكبر امبراطورية عرفها ذلك التاريخ... وكانت للموالي، ذوي الاتجاه

الشعوبي، أحلام في السيطرة على الدولة، بل وتدميرها، صرفت الدولة كذلك عن أن تتخذ منهم الجند الذي يتكون منه جيشها الكبير. . ومن هنا كان سعي الخليفة العباسي المعتصم [٢١٨ ـ ٢٢٧ هـ ٨٣٣ ـ ٨٤٢م] إلى تكوين جيشه من الترك المماليك!. .

ولقد ظن المعتصم أنه باتخاذه الجند الغريب، حضارياً وقومياً، عن المجتمع، سيحصل على أداة القمع الأسهل قياداً وانقياداً، والتي لا أمل لها في السلطة، ولا مصلحة لها في الصراعات الناشبة من حولها، وأنه بذلك سيقيم القوة الضاربة التي يحافظ بها على التوازن بين العرب والموالي وغيرهما من العناصر والأجناس المتصارعة والمتنافسة. . ولكن تضخم هذه القوة العسكرية الجديدة سرعان ما جعلها مركز ثقل وقوة جذب ومركز توجيه. . فمدينة «سامراء» التي بنيت لها معسكراً تابعاً للعاصمة بغداد تحولت من سنة ٢٢١هـ ٨٣٦م إلى عاصمة للدولة، انتقلت إليها الخلافة، وأصبحت بغداد تابعة لها!. . وهؤلاء الجند الذين أرادهم المعتصم قوة بيد الخلافة، سرعان ما أصبحت الخلافة لعبة بيدهم، يولون من أطاع ويعزلون من عصى، بل ويسجنون ويقتلون من يتمرد على أوامر المماليك الأتراك؟!. .

وبسبب من أن هذه المؤسسة الجديدة والكبيرة هي: جند وجيش. . كانت بعيدة عن الاهتمامات الحضارية. . وبسبب من غربتها عن العروبة، وتخلف قادتها، بداهة، عن نمط التفكير العقلي والفلسفي كانت أميل إلى «العامة»، وأمعن في عدائها للفكر الفلسفي والتيار العقلاني. . وهكذا انفتح الطريق، بسيطرة الترك المماليك، لذلك الانقلاب الفكري الذي حدث في الدولة العباسية عندما تولى الخلافة الخليفة المتوكل [٢٣٢ ـ ٢٤٧هـ ٨٤٧ ـ ٨٦١م] فاستبدل السلفية بالمعتزلة، وحلت النصوص محل العقلانية والرأي والتأويل، وخرج المحدثون من محابسهم، وحل محلهم فيها علماء الكلام؟!. . وعندما أراد المتوكل ملء الفراغ الذي

حدث بإقصاء المعتزلة عن جهاز الدولة استشار الإمام أحمد بن حنبل، فكتب له قائمة بالقضاة والمستشارين، وقدم قليل العلم من السلفية على علماء الكلام؛ لأن الأول سني ذو دين، أما الثاني فانه ـ مع علمه ـ يضر الناس في الدين؟!.. وهكذا انتعشت الحركة السلفية، وساد نهجها النصوص في البحث والتفكير، فشهدت تلك الحقبة الزمنية الذيوع والانتشار لأعمال «أصحاب الحديث»، الذين هم أعلام الحركة السلفية، سواء منهم أولئك الذين تقدموا أحمد بن حنبل أو عاصروه أو أتوا من بعده... وذلك من مثل:

- أبو عبد الرحمن عبدالله بن المبارك بن واضح الحنظلي [١٨١هـ ٧٩٧م].
- أبو سعيد يحيى بن فروخ التميمي القطان البصري [١٩٨هـ ٨١٣م].
- ابن أبي شيبة أبو بكر عبدالله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان العبسي [٢٢٥هـ ٨٤٠م].
- يحيى بن أبي يحيى بكير بن عبد الرحمن بن يحيى الحنظلي [٢٢٦هـ ٨٤١م].
- أبو عبدالله نعيم بن حماد المروزي [٢٢٨هـ ٨٤٣م].
- عبدالله بن محمد بن عبدالله الجعفي (٢٢٩هـ ٨٤٤م].
- ابن راهويه أبو محمد إسحاق بن إبراهيم بن مخلد بن إبراهيم [٢٣٨هـ ٨٥٢م].
- البخاري، أبو عبدالله محمد بن اسماعيل [٢٥٦ هـ ٨٧٠ م].
- أبو بكر أحمد بن محمد بن هانىء الأثرم البغدادي [٢٧٣هـ ٨٨٦م].
- أبو علي حنبل بن إسحاق بن حنبل بن هلال [٢٧٣هـ ٨٨٦م].
- أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني [٢٧٥هـ ٨٨٨م].
- عبد الله بن مسلم بن قتيبة [٢١٣ ـ ٢٧٦ هـ ٨٨٩ م].
- أبو بكر أحمد بن عمرو بن النبل الشيباني البصري [٢٧٧هـ ٨٩٠م].
- الدارمي، عثمان بن سعيد [٢٨٠هـ ٨٩٣م].

- أبو عبد الرحمن عبدالله بن أحمد بن حنبل [٢٩٠هـ ٩٠٣م].
- أبو بكر أحمد بن علي بن سعيد المروزي [٢٩٢هـ ٩٠٥م].
- أبو عبدالله محمد بن يحيى بن منده العبدي [٣٠١هـ ٩١٣م].
- أبو العباس بن سريج [٣٠٦هـ ٩١٨م].
- أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون الخلال [٣١١هـ ٩٢٣م].
- أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة [٣١١هـ ٩٢٣م].
- أبو أحمد محمد بن أحمد بن إبراهيم الأصبهاني العسال [٣٤٩هـ ٩٦٠م].
- أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب اللخمي الطبراني [٣٦٠هـ ٩٧١م].
- أبو محمد عبدالله، بن محمد بن جعفر بن حيان [٣٦٩هـ ٩٧٩م].
- عبيدالله بن محمد بن بطة العكبري [٣٨٧هـ ٩٩٧م].
- أبو القاسم هبة الله بن الحسن الرازي اللالكائي [٤١٨هـ ١٠٢٧م].
- أبو عمرو أحمد بن محمد بن عبدالله الطلمنكي الأندلسي [٤٢٩هـ ١٠٣٨م].
- أبو ذر عبد بن أحمد بن محمد بن عبدالله الأنصاري الهروي [٤٣٤هـ ١٠٤٣م].
- أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي [٤٥٨هـ ١٠٦٦م].
- ابن عبدالبر أبو عمرو يوسف بن عبدالله بن محمد القرطبي [٤٦٣هـ ١٠٧١م].

فلما كانت الدولة المملوكية، وطال الأمد على سيطرة الجند الغرباء حضارياً وقومياً على مقدرات الأمة، فشت البدع والمظالم، وغالبت عقائد السلفية حتى غلبتها، فكان أن عرفت الحركة السلفية صحوتها التي تمثلت في عدد من أئمتها كان من أبرزهم:

- أبو الوفاء ابن عقيل [٤٣١ ـ ٥١٣هـ ١٠٤٠ ـ ١١١٩م].
- شيخ الإسلام ابن تيمية [٦٦١ ـ ٧٢٨هـ ١٢٦٣ ـ ١٣٢٨م].

- وابن قيم الجوزية [٦٩١ - ٧٥١هـ ١٢٩٢ - ١٣٥٠م].

ولقد واصلت الحركة السلفية، في صحوتها هذه، السير على منوال العقائد التي صاغها ابن حنبل ومعاصروه، ونهجت النهج، النصوصي الذي بلوروه، مع إضافات عديدة طرحتها مواجهتهم لما استجد من بدع وخرافات، ومع مرونة ملحوظة في الموقف من القياس والتأويل، فرضتها التعقيدات التي طرأت على المجتمعات التي عاشوا فيها والأبنية الفكرية التي تصارعت في هذه المجتمعات..

لكن هذه الصحوة السلفية لم تنجح فيما نجح فيه أحمد بن حنبل.. فلم تصبح مذهباً للدولة، وإنما ظلت حركة معارضة يلقى أعلامها السجن والعنت والاضطهاد...

فلما ورثت الدولة العثمانية دولة المماليك، وواصلت - على الجبهة الفكرية - جمودهم وما شاع في ظل سلطانهم من بدع وخرافات، الأمر الذي فتح في جدار الشرق الإسلامي العديد من الثغرات التي بدأ الغرب الاستعماري يسعى كي يتسلل من خلالها... لما حدث ذلك، وأصبح الإسلام غريباً، مرة أخرى، كما كان في البدء، اتخذت حركة اليقظة والتجديد في عصر أمتنا الحديث سبيل الحركة السلفية تدفع بعقائدها البدع والخرافات عن فكر الإسلام، ساعية إلى إعادة قيادة الإسلام إلى العرب، بعد أن تأكد عجز الأتراك العثمانيين عن القيادة أمام الخطر الاستعماري الزاحف على بلاد الإسلام... وهكذا عرفت الأمة أعلام الحركة السلفية الحديثة:

- محمد بن عبد الوهاب [١١١٥ - ١٢٠٦هـ ١٧٠٠ - ١٧٩٢م].
- ومحمد بن علي السنوسي [١٢٠٢ - ١٢٧٦هـ ١٧٨٧ - ١٨٥٩م].
- ومحمد أحمد المهدي [١٢٦٠ - ١٣٠٢هـ ١٨٤٤ - ١٨٨٥م].
- وجمال الدين الأفغاني [١٢٥٤ - ١٣١٤هـ ١٨٣٨ - ١٨٩٧م].

- والإمام محمد عبده [١٢٦٦ ـ ١٣٢٣هـ ١٨٤٩ ـ ١٩٠٥م].
- وعبد الرحمن الكواكبي [١٢٧٠ ـ ١٣٢٠هـ ١٨٥٤ ـ ١٩٠٢م].
- والشيخ محمد رشيد رضا [١٢٨٢ ـ ١٣٥٤هـ ١٨٦٥ ـ ١٩٣٥م].
- وجمال الدين القاسمي [١٢٨٣ ـ ١٣٣٢هـ ١٨٦٦ ـ ١٩١٤م].
- وعبد الحميد بن باديس [١٣٠٧ ـ ١٣٥٩هـ ١٨٨٩ ـ ١٩٤٠م].

وإذا كانت تلك هي مسيرة الحركة السلفية، وهؤلاء هم أبرز أعلامها، منذ أن تبلورت في العصر العباسي حتى عصرنا الحديث، فالأمر المؤكد أن هذه الحركة قد تميزت باتساق المنهج ووحدة الأصول الاعتقادية والفكرية في عصرها الأول، الذي تبلورت فيه، وفي عصرها الوسيط، الذي قادها فيه ابن تيمية وابن القيم، وإن يكن هؤلاء الأعلام قد اختلفوا في عدد من مسائل الفروع، وبمعنى أدق فهم قد اتفقوا في «الإلهيات»، واختلف بعضهم عن البعض الآخر في «الفقهيات».. وهم لم يجدوا في ذلك بأساً يخرجهم عن إطار الحركة الفكرية الواحدة، وكما يقول ابن القيم «فإن أهل الإيمان قد يتنازعون في **بعض الأحكام**، ولا يخرجون بذلك عن الإيمان.. وقد تنازع الصحابة في كثير من مسائل الأحكام، وهم سادات المؤمنين وأكمل الأمة إيماناً، ولكن، بحمد الله، لم يتنازعوا في مسألة واحدة من مسائل **الأسماء والصفات والأفعال**، بل كلهم على إثبات ما نطق به الكتاب والسنة، كلمة واحدة، من أولهم إلى آخرهم، ولم يسوموها تأويلاً... ولا ضربوا لها أمثالاً...»[١].

وهذا الاتفاق في الأصول الفكرية، وفي «المنهج النصوصي» قد اتسع لإضافات أفاض فيها أعلام سلفية العصر الوسيط استجابة لمشكلات العصر الذي عاشوا فيه.. فما طرأ على عقيدة التوحيد من بدع وخرافات وإضافات طمست نقاءها الذي تميز به الإسلام، وشابته بشوائب الشرك، خفياً كان أو

(١) أعلام الموقعين. جـ ١ ص ٤٩.

جلياً، جعل ابن تيمية يولي هذه القضية اهتماماً كبيراً، حتى لقد رأى أن جُماع الدين أمران: رفض الشرك، ورفض البدع التي طرأت على الدين.. وبعبارته «فإن جماع الدين أصلان: أن لا نعبد إلا الله، ولا نعبده إلا بما شرع، لا نعبده بالبدع...»(١).

وكذلك صنعت سلفية العصر الوسيط عندما واجهت مقولات متفلسفة الصوفية، من أصحاب وحدة الوجود، وهي قضية لم يكن فكرها قد طرح بالساحة الإسلامية بعد يوم أن تبلورت الحركة السلفية في عهد الطلائع والرواد..(٢)

وإذا كان هذا هو حال سلفية العصر الوسيط مع سلفية العصر الأول: اتفاق في الأصول ـ [الإلهيات]ـ، واتحاد في «المنهج النصوصي» ـ مع مرونة نسبية في استخدام القياس ـ مع اختلافات في الفروع ـ [الفقهيات] ـ.. فإن هذا الحال قد اختلف مع سلفية العصر الحديث، التي تميزت في إطارها مدارس وتيارات، حافظ بعضها على «المنهج النصوصي» لسلفية القدماء، على حين رفع بعضها سلطان العقل وبراهينه على سلطان ظواهر النصوص، ولم يعد إسلامها هو إسلام المجتمعات البدوية، بل الإسلام الذي أرادت به بعث خير ما في الحضارة العربية الإسلامية العقلانية من قسمات، كما أرادت أن تقاوم به وبحضارته وعقلانيته ذلك الزحف الحضاري الذي أرادت به أوربا الاستعمارية سحق الشخصية العربية المسلمة قومياً وحضارياً..

---

(١) ابن تيمية [العبودية] رسالة منشورة ضمن [مجموعة التوحيد] ص ٦٤٥. طبعة دار الفكر ـ بيروت ـ مصورة عن طبعة المكتبة السلفية بالمدينة المنورة.

(٢) أنظر المصدر السابق ـ [رسالة العبودية] ص ٥٦٠، ٥٦١ ـ ورسالة [الواسطة بين الحق والخلق] ص ١٤٨.

المنهج النصوصي:

يقول ابن القيم عن الإمام أحمد بن حنبل: إنه «إمام أهل السنة على الإطلاق... وإن أئمة الحديث والسنة، بعده، هم أتباعه إلى يوم القيامة...»(١).. ولقد صاغ ابن حنبل منهج السلفية النصوصي، الذي يأخذ الإسلام، أصولاً وفروعاً، من النصوص والمأثورات، وذلك في مواجهة منهج متكلمي المعتزلة الذين كان للعقل والتأويل شأن عظيم في المنهج الذي أخذوا بواسطته الإسلام.. ولقد بلغ من أتباع ابن حنبل للنصوص والمأثورات، ولها وحدها، إلى الحد الذي جعله لا يرجح، بالرأي أو العقل أو القياس، مأثورة على أخرى عندما تتعدد وتتضارب وتتعارض المأثورات في الأمر الواحد والقضية الواحدة، فكان يفتي بالحكمين المختلفين لأن لديه مأثورتين مختلفتين في الموضوع!.. وبعبارة ابن القيم: «فإن الصحابة إذا اختلفوا على قولين جاء عن ابن حنبل في المسألة روايتان!..»(٢).

أما أركان هذا المنهج النصوصي وأصوله، كما صاغها إمام السلفية، فهي خمسة، يذكرها ابن القيم بهذا الترتيب:

«**الأصل الأول: النصوص**: فإذا وجد النص أفتى به، ولم يلتفت إلى ما خالفه ولا من خالفه، كائناً من كان... ولم يكن يقدم على الحديث الصحيح عملاً ولا رأياً ولا قياساً ولا قول صاحب ولا عدم علمه بالمخالف..

الأصل الثاني: ما أفتى به الصحابة: فإنه إذا وجد لبعضهم فتوى، لا يعرف له مخالف منهم فيها، لم يَعْدُها إلى غيرها... ولم يقدم عليها عملاً ولا

(١) أعلام الموقعين. جـ ١ ص ٢٨.
(٢) المصدر السابق. جـ ١ ص ٢٩.

رأياً ولا قياساً. . .

الأصل الثالث: إذا اختلف الصحابة تخير من أقوالهم ما كان أقربها إلى الكتاب والسنة، ولم يخرج عن أقوالهم، فإن لم يتبين له موافقة أحد الأقوال حكى الخلاف فيها، ولم يجزم بقول. . .

الأصل الرابع: الأخذ بالمرسل والحديث الضعيف، إذا لم يكن في الباب شيء يدفعه: وهو الذي رجّحه [الحديث الضعيف](١) ـ على القياس. .

الأصل الخامس: القياس للضرورة: فإذا لم يكن عنده في المسألة نص، ولا قول الصحابة، أو واحد منهم، ولا أثر مرسل أو ضعيف، عدل إلى القياس، فاستعمله للضرورة. . .».

هذه هي الأصول الخمسة لمنهج ابن حنبل، وهي تدور وتعتمد أولاً وقبل كل شيء آخر، بل وأخيراً على النصوص والمأثورات، وتقف عند هذه النصوص والمأثورات، وتنكر استخدام الرأي أو القياس، فضلاً عن العقلانية والتأويل، حتى في ترجيح نص على آخر من هذه النصوص. . لقد كان ابن حنبل يسمي «النص»: «الإمام»!. . وكما يقول ابن القيم، معقباً على أصول منهجه: فإنه «كان شديد الكراهة والمنع للإفتاء بمسألة ليس فيها أثر عن السلف، ولقد قال لبعض أصحابه: إياك أن تتكلم في مسألة ليس لك فيها إمام!. .»(٢) ويروي عنه ابنه عبدالله فيقول: «سمعت أبي يقول: الحديث الضعيف أحب إليّ من الرأي». . وعندما سأله ابنه عبدالله «عن الرجل يكون ببلد لا يجد فيه إلا: صاحب حديث، لا يعرف صحيحه من

(١) الحديث الضعيف ـ عند ابن حنبل ـ كما يقول ابن القيم ـ هو المقابل للصحيح، وقسم من أقسام الحديث الحسن، فهو ليس الضعيف بالمعنى الذي تعارف عليه المتأخرون من علماء الحديث.

(٢) أعلام الموقعين. جـ ١ ص ٢٩ ـ ٣٣.

سقيمه، وأصحاب رأي.. فمن يستفتي ويسأل؟ قال: يسأل أصحاب الحديث ولا يسأل أصحاب الرأي، ضعيف الحديث أقوى من الرأي!..»(١).

وإنطلاقاً من هذا «المنهج النصوصي»، الذي لا يلتفت لغير المأثورات، رأت السلفية أن علماء أمة محمد ﷺ، منحصرون في النصوصيين، فهم قسمان: حفاظ الحديث، والفقهاء(٢)... ورأت، كذلك، أن النصوص والمأثورات قد حوت كل شيء من أمور الدين والدنيا، وأن «الرسول قد بين كل شيء، وأنه قد توفي وما طائر يقلب جناحيه في السماء إلا ذكر للأمة منه علماً، وعلمهم كل شيء..»(٣).

والنصوص التي جعلها المنهج السلفي مصدراً وحيداً قد شملت إلى جانب الكتاب والسنة أقوال صحابة رسول الله ﷺ، فهم «الذين حازوا قصباً في السباق، واستولوا على الأمد، فلا طمع لأحد من الأمة بعدهم في اللحاق... فأي خصلة خير لم يسبقوا إليها؟ وأي خطة رشد لم يستولوا عليها؟... لقد أيدوا قواعد الإسلام فلم يدعوا لأحد بعدهم مقالاً(٤)... وكانت أفهامهم فوق أفهام جميع الأمة، وعلمهم بمقاصد نبيهم ﷺ، وقواعد دينه وشرعه أتم من علم كل من جاء بعدهم...»(٥).

وبسبب من القداسة التي أضفاها المنهج السلفي على النصوص امتدت هذه القداسة للعصر الذي قيلت فيه تلك النصوص، وشاع في الحركة السلفية تعظيم الماضي، وزاد ذلك التعظيم كلما ازداد هذا الماضي

(١) المصدر السابق. جـ ١ ص ٧٦، ٧٧.
(٢) المصدر السابق. جـ ١ ص ٨، ٩.
(٣) المصدر السابق. جـ ٤ ص ٣٧٥.
(٤) المصدر السابق. جـ ١ ص ٥، ٦.
(٥) ابن القيم [الطرق الحكمية في السياسة الشرعية] ص ١٧٨. تحقيق: د. محمد جميل غازي. طبعة القاهرة سنة ١٩٧٧م.

إيغالاً في القدم واقتراباً من عصر صحابة الرسول، عليه الصلاة والسلام. . فكان أن قرروا «أن فتاوى الصحابة أولى أن يؤخذ بها من فتاوى التابعين، وفتاوى التابعين أولى من فتاوى تابعي التابعين، وهلم جرا. وكلما كان العهد بالرسول أقرب كان الصواب أغلب. . . فإن التفاوت بين علوم المتقدمين والمتأخرين كالتفاوت الذي بينهم في الفضل والدين. . »(١).

هكذا. . وعلى هذا النحو أضفت الحركة السلفية القداسة على النصوص والمأثورات، ووقف منهجها النصوصي عند هذه النصوص والمأثورات. . بل لقد وقف عند ظواهرها، عندما رفض أن يعمل فيها الرأي أو الاجتهاد أو التأويل أو القياس، حتى عندما كانت تتعارض وتتناقض نصوص هذه المأثورات ومضامينها!. .

ولقد روى أعلام الحركة السلفية عن إمامهم أحمد بن حنبل الكثير الذي يدعم المنهج النصوصي ويزكيه، ورووا عنه، كذلك، شعراً يقول فيه:

دين النبي محمد آثار ... نعم المطية للفتى الأخبار
لا تخدعن عن الحديث وأهله ... فالرأي ليل والحديث نهار
ولربما جهل الفتى طرق الهدى ... والشمس طالعة لها أنوار

ورووا عن بعض أعلامهم أيضاً:

العلم: قال الله قال رسوله ... قال الصحابة ليس خلف فيه
ما العلم نصبك للخلاف سفاهة ... بين النصوص وبين رأي سفيه
كلا ولا نصب الخلاف جهالة ... بين الرسول وبين رأي فقيه
كلا ولا ردّ «النصوص تعمداً ... حذراً من التجسيم والتشبيه
حاشا النصوص من الذي رميت به ... من فرقة التعطيل والتمويه(٢)

(١) أعلام الموقعين. جـ ٤ ص ١١٨.
(٢) المصدر السابق. جـ ١ ص ٧٩.

النص. . لا الرأي:

في أمور الدين ـ لا الدنيا ـ يكاد يتفق علماء الإسلام على أنه لا مجال «للرأي» أو الاجتهاد إذا ما وجدت النصوص، لكن من عدا السلفية يشترطون في هذه النصوص، وحتى يمتنع بوجودها الرأي والاجتهاد، يشترطون فيها أن تكون «قطعية الدلالة وقطعية الثبوت»، بمعنى أن تكون دلالتها واضحة وقاطعة، لا تقبل الاحتمالات، وأن يكون ثبوتها قطعياً، من حيث الرواية، والأكثرون يشترطون في النصوص الدالة على أمور اعتقادية أن تكون «متواترة»، ولا يقبلون الإلزام في هذا الباب بأحاديث الآحاد. . أما إذا لم تكن النصوص «قطعية الدلالة، قطعية الثبوت» فإنهم ـ غير السلفية ـ لا يرون وجودها مانعاً من إعمال الرأي فيها أو الاجتهاد معها. . فالاجتهاد مع النصوص، في هذه الحالات، أمر وارد، بل ومقرر عند غير السلفيين من العلماء. .

أما علماء السلفية فإنهم يرون في وجود النصوص والمأثورات مانعاً من أعمال الرأي فيها، وذلك بصرف النظر عن قطعية دلالتها وقطعية ثبوتها. . ولقد سبق ورأينا إفتاء أحمد بن حنبل بوجوب التزام الحديث الضعيف، والامتناع عن «الرأي» عند وجوده، وإفتاءه بالحكمين المختلفين في الأمر الواحد عند وجود نصين متعارضين فيه، ذلك دون إعمال «الرأي» في الموازنة بينهما والترجيح لأحدهما على الآخر! . . والروايات في هذا الباب عن إمام السلفية كثيرة، فمحمد بن أحمد بن واصل المقري يقول: «سمعت أحمد بن حنبل ـ وقد سئل عن الرأي؟ـ فرفع صوته، وقال: لا يثبت شيء من الرأي، عليكم بالقرآن والحديث والآثار. . .»[1].

أما عندما لا يوجد نص أصلاً في الأمر يعرض للإنسان، وبعد أن

(١) الطرق الحكمية ص ٤٠٠.

يعرض الأمر على الكتاب، ثم السنة، ثم مأثورات الصحابة وأقضيتهم فلا يجد فيها نصاً، فإن الأخذ «بالرأي» هنا يجوز، يتفق في ذلك السلفيون مع غيرهم من العلماء. . لكن علماء السلفية يعودون فيقتربون بهذا «الرأي» من «النصوص والمأثورات»، وذلك عندما يقدمون مرتبة «الرأي» «المروى» عن الذين شاهدوا التنزيل، أي «رأي الصحابة»، ثم «الرأي المفسر للنصوص»، ثم «الرأي الذي تواطأت عليه الأمة، وتلقاه خلفهم عن سلفهم» على غيره. . ثم يعودون أيضاً فيقررون أن هذا «الرأي»، في هذه الحالات، وبهذه الشروط، لا يفيد أكثر من «الظن»!، وأنه غير ملزم للآخرين، بل ومذموم!. . وبعبارة ابن القيم: فإن «الصحابة يخرجون الرأي عن العلم، ويذمونه، ويحذرون منه، وينهون عن الفتيا به، ومن اضطر منهم إليه أخبر أنه ظن، وأنه ليس على ثقة منه ومن الشيطان، وأن الله ورسوله بريء منه، وأن غايته أن يسوغ الأخذ به عند الضرورة، من غير لزوم لأتباعه والعمل به. . .»[(١)].

ذلك موقفهم من «الرأي». . جاء متسقاً مع منهجهم النصوصي، الذي ينحي العقل جانباً طالما وجدت النصوص والمأثورات.

النص. . لا القياس:

وفي الموقف من «القياس» نجد السلفية يقبلون جوانب يعدها غيرهم من القياس، لكنهم هم يخرجونها من إطاره. . كما نجدهم يحددون للمقبول منه شروطاً تضيق منه نطاقه إلى حد كبير. . ثم هم ينظرون إليه نظرتهم إلى «الرأي» في حضرة النصوص!. .

فإذا كان المراد بالقياس: «رد الشيء إلى نظيره» قبلوه، شريطة أن يكون التماثل بينهما تاماً ومن كل الوجوه. . وبعبارة الإمام أحمد: فإن

(١) أعلام الموقعين. جـ ١ ص ٧٩، ٨٢، ٨٣، ٦٠، ٦١.

«القياس: أن يقاس الشيء على الشيء إذا كان مثله في كل أحواله، فأما إذا أشبهه في حال وخالفه في حال فأردت أن تقيس عليه فهذا خطأ..».. كما يقبلون رد الفروع إلى أصولها، وإن لم يعدوها ـ على خلاف الآخرين ـ قولاً بالرأي[1].. أما إذا أريد بالقياس: «المعنى المستنبط من النص لتعدية الحكم من المنصوص عليه إلى غيره» فإنه عندهم غير مقبول.. وهذا الذي لم يقبلوه من أنواع القياس هو الميدان الأوسع والأساس للقياس عند غير السلفيين من العلماء!..

وهذا الموقف الذي وقفه السلفيون من القياس هو الآخر أثر من آثار منهجهم النصوصي.. فهم، تبعاً لهذا المنهج، قد رأوا أن النصوص والمأثورات قد أحاطت بحكم جميع الحوادث، الماضي منها والحاضر والمستقبل، ومن ثم فلا حاجة للقياس، كما أنه لا حاجة للرأي، لأن النص إذا وجد ـ وهو في رأيهم موجود ـ فلا مكان للقياس.. ولقد عرض ابن القيم لموقف الفرق الإسلامية من إحاطة النصوص بحكم جميع الحوادث، وتحدث عن إنقسام هذه الفرق، في هذه القضية، إلى معسكرات ثلاثة، أنكر أولها إحاطة النصوص بأحكام الحوادث، بل ولا بعشر معشارها.. ومن ثم قرر أن الحاجة إلى القياس تفوق الحاجة إلى النصوص... وقابل هذا المعسكر القائلون ببطلان كل قياس، وتحريمه جلياً كان هذا القياس أو خفياً.. وهم لذلك أنكروا وجود الحكمة أو العلة في التشريع... أما المعسكر الثالث ـ وهم الأشعرية ـ فقد نفوا الحكمة والعلة والسببية، ومع ذلك أقروا بالقياس...

وبعد أن يعرض ابن القيم لآراء هذه الفرق الثلاث في القياس، يقرر أن للسلفية موقفاً متميزاً.. فهم يؤمنون بإحاطة النصوص بأحكام جميع الحوادث، ومع ذلك يقولون بالقياس «الصحيح»!.. وحتى يفهم جمعه بين

---

(١) المصدر السابق. جـ ١ ص ٢٦٩، ٥٣.

هذين الأمرين، نقول إنه يجيز استعمال القياس «الصحيح»، أي الذي يكون الشبه فيه تاماً بين المقيس والمقيس عليه، عندما تخفى دلالة النص على العالم.. فالنص موجود، لكن خفاء دلالته يبيح للعالم القياس، فإذا فهم النص واتضحت موافقة القياس له كان صحيحاً، لأن العمدة هنا هو النص، وإن ظهر خلاف القياس مع النص كان فاسداً، لأن العمدة هو النص باستمرار.. وعبارته التي صاغ فيها مذهب السلفية هذا تقول: «... والصواب وراء ما عليه الفرق الثلاث، وهو: **أن النصوص محيطة بأحكام الحوادث، ولم يُحِلْنَا الله ولا رسوله على رأي ولا قياس، بل قد بين الأحكام كلها، والنصوص كافية وافية بها**، والقياس الصحيح حق مطابق للنصوص، فهما دليلان للكتاب والميزان، وقد تخفى دلالة النص أو لا تبلغ العالم فيعدل إلى القياس، ثم قد يظهر موافقاً للنص فيكون قياساً صحيحاً، وقد يظهر مخالفاً له فيكون فاسداً، وفي نفس الأمر لا بد من موافقته أو مخالفته، ولكن عند المجتهد قد تخفى موافقته أو مخالفته... إننا نقول قولاً ندين الله به، ونحمد الله على توفيقنا له، ونسأله الثبات عليه: إن الشريعة لم تحوجنا إلى قياس قط، وإن فيها غنية عن كل رأي وقياس وسياسة واستحسان، ولكن ذلك مشروط بفهم يؤتيه الله عبده فيها»...

بل لقد عقد في كتابه [أعلام الموقعين] فصولاً ثلاثة، اعتبرها «من أهم فصول الكتاب»، وجعل عناوينها:

- [الفصل الأول: في بيان شمول النصوص للأحكام، والاكتفاء بها عن الرأي والقياس].
- [الفصل الثاني: في سقوط الرأي والاجتهاد والقياس، وبطلانها مع وجود النص].
- [الفصل الثالث: في بيان أن أحكام الشرع كلها على وفق القياس الصحيح، وليس فيما جاء به الرسول حكم يخالف الميزان والقياس

الصحيح]. .(١) هذا هو موقف المنهج النصوصي، للسلفية، من القياس.

النص. . لا التأويل. . ولا الذوق. . ولا العقل. . ولا السببية:

واتساقاً مع منهج السلفية النصوصي رفضوا «التأويل» ـ الذي هو: صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله(٢) ـ. . بل ذهبوا إلى أن التأويل هو الذي أفسد سائر الأديان، وحولها عن الاستقامة والسداد(٣). .

وكذلك رفضوا «ذوق» الصوفية و «وجدهم»، لأنها أمور ذاتية تختلف باختلاف أهواء صاحبها وما يحبه ويهواه، واستنكروا تقسيم الصوفية الأمور إلى «شريعة» لغيرهم، و «حقيقة» لهم، جعلوا سبيلها الرياضة والسلوك، غير المقيد بأمر الشارع ونهيه، إكتفاء «بالذوق والوجد». . لأن النصوص هي مصدر الأمر والنهي الإلهيين(٤). .

كما رفضوا ما يسميه المتكلمون «حقائق عقلية» لم تشهد عليها السمعيات. . وعرضوا وهم يناقشون هذه القضية للموقف من العقل، فلم ينكروه، لأن السمعيات قد تحدثت عنه ﴿وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير﴾(٥) ﴿إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون﴾(٦) ﴿أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها﴾(٧). . ولكنهم

(١) المصدر السابق. جـ ١ ص ٣٣٣ ـ ٣٣٧، ٢٦٧، ٢٦٨، ٣٥٠.

(٢) أنظر [التعريفات] للشريف الجرجاني. طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨م.

(٣) أعلام الموقعين. جـ ٤ ص ٢٥٠.

(٤) ابن تيمية [رسالة العبودية] ص ٥٦٧، ٥٦٨ ـ ضمن [مجموعة التوحيد].

(٥) تبارك: ١٠.

(٦) الرعد: ٤.

(٧) الحج: ٤٦.

أنكروا «العقل» كما تصوره الفلاسفة اليونان، ومن نحا نحوهم من علماء الإسلام وفلاسفته، وهو التصور الذي يجعل «العقل عندهم جوهراً قائماً بنفسه»، وقالوا: إن «العقل» لا يعدو: «الغريزة التي جعلها الله في الإنسان يعقل بها».

وهذا الخلاف حول «العقل».. هل هو جوهر قائم بنفسه، أم مجرد «غريزة جعلها الله في الإنسان» ليس خلافاً شكلياً ولا هيناً، ذلك أن القول بأنه جوهر قائم بنفسه يجعله أداة تدرك كنه الأشياء وإن لم ترد فيها نصوص ولا مأثورات، أما إذا كان مجرد غريزة جعلها الله في الإنسان يعقل بها فإن هذا التصور له يوحي بعدم استقلاله بالإدراك، كسبب أول لهذا الإدراك... ويزكي هذا التفسير أن السلفية يحكمون بالضعف أو الوضع على «كل ما ورد في فضل العقل من الأحاديث!»(١).. فنحن هنا بإزاء موقف يغضّ من شأن العقل لحساب النصوص والسمعيات.. وهذا الموقف الذي تتخذه السلفية من العقل لا يوافقهم عليه الكثيرون من فرق الإسلام وعلمائه، هؤلاء العلماء الذين لم يمنعهم الخلاف حول تقديرهم لسلطان العقل بإزاء السمعيات، ولا إختلافهم في تعريف العقل من ترجيح تعريفه القائل: «إنه جوهر مجرد، يدرك الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة..»(٢).

أما السببية.. فإن السلفية تتخذ منها موقفاً وسطاً ـ أو يبدو كذلك ـ.. ففي رأي ابن القيم أن الناس قد افترقوا بإزاء الأسباب والسببية إلى طرق ثلاث.. فقوم أنكروا السببية على الإطلاق، وقالوا إن الله، سبحانه، هو السبب الأوحد لوجود المسببات... وقوم أثبتوا السببية،

---

(١) ابن تيمية: [العبودية] ص ٥٦٨ و[الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان] ص ٧٧٦، ٧٣٧ ـ ضمن [مجموعة التوحيد].

(٢) [التعريفات] للجرجاني.

وقالوا بلزوم المسببات عن أسبابها لزوم المعلول عن العلة، دائماً وأبداً، دون تخلف، وهؤلاء هم «الطبائعية والمنجمون والدهرية»... والفريق الثالث، وهم السلفية، اعترفوا بالأسباب، وبفعلها في المسببات، **لكن ليس على وجه الاستقلال بالفعل**، لأن السبب، عندهم، يظل دائماً وأبداً محتاجاً، كي يفعل المسبب، إلى سبب آخر، والسبب الذي يفعل دون حاجة إلى سبب غيره هو الله سبحانه[1]... «فما شاء كان، وإن لم يشأ الناس، وما شاء الناس لا يكون إلا أن يشاء الله... والله وإن كان قد خلق ما خلقه لأسباب، فهو خالق السبب والمقدر له، والسبب مفتقر إليه كافتقار المسبب، وليس في المخلوقات سبب مستقل بفعل خير ولا دفع ضر، بل كل ما هو سبب فهو محتاج إلى سبب آخر يعاونه، وإلى ما يدفع عنه الضرر الذي يعارضه ويمانعه، وهو، سبحانه، وحده الغني عن كل ما سواه...»[2].

ومن يمعن النظر في هذا الموقف، الذي حسبه السلفية طريقاً ثالثاً، بين منكري السببية بإطلاق ومثبتيها بإطلاق، يجده شديد الشبه بموقف الذين ينكرونها، لأن الأسباب إذا لم تستقل بالفعل لم تكن فاعلة على التحقيق، ومن ثم لم تكن أسباباً للمسببات، والقول بأنها مستقلة بالفعل لا يتعارض مع أنها، كغيرها، مخلوقة لله، فمثلها كمثل القوانين والسنن في الكون، برأها الله لتفعل هي أفعالها دون تبديل... لكنه المنهج النصوصي الذي اختارته السلفية، واتسقت مع معطياته وهي تنظر في مختلف المجالات..

النصوص وحدها مصدر الحلال والحرام:

ومن إيجابيات المنهج النصوصي للحركة السلفية تضييق دائرة «الحرام

(١) أعلام الموقعين. جـ ٢٩٨، ٢٩٩.

(٢) ابن تيمية [الواسطة بين الحق والخلق] ص ١٤٨، ١٤٩. و[العبودية] ص ٦٠٥، ٦٠٦ - ضمن [مجموعة التوحيد] -

والحلال»، بقصرها على الأمور الدينية التي وردت فيها النصوص والمأثورات، وذلك على عكس الذين توسعوا في هذا الباب، متخذين الرأي والقياس، بل والشهوات، وسيلة لإحراج الناس والتضييق عليهم، عندما مدوا نطاق «الحل والحرمة» إلى ما وراء أمور الدين التي نص الشارع على حلها أو حرقها.. والسلفيون يميزون، هنا، بين حكم البشر وبين حكم الله ورسوله.. فحكم الله ورسوله، القائم في النصوص، هو الذي يندرج تحت «الحل والحرمة والوجوب والكراهة الدينية»، أما ما عدا ذلك من أحكام البشر، في الأمور التي لم يرد فيها نص فإنها تدخل في باب النافع أو الضار، وما ينبغي وما لا ينبغي، وما يحسن وما لا يحسن.. ومن أدخلها في نطاق الحلال والحرام فقد ادعى لنفسه سلطان الله!.. وفي نص واضح وحاسم وشامل يقول ابن القيم: إنه «لا يجوز للمفتي أن يشهد على الله ورسوله بأنه أحل كذا أو حرمه أو أوجبه أو كرهه إلا لما يعلم أن الأمر فيه كذلك **مما نص الله ورسوله على إباحته أو تحريمه أو إيجابه أو كراهته**، أمّا ما وجده في كتابه الذي تلقاه عمن قلده دينه فليس له أن يشهد على الله ورسوله به، ويغرّ الناس بذلك، ولا علم له بحكم الله ورسوله. قال غير واحد من السلف: ليحذر أحدكم أن يقول: أحل الله كذا، أو حرم الله كذا، فيقول الله له: كذبت: لم أحل كذا، ولم أحرمه. وثبت في صحيح مسلم من حديث بريدة بن الحصيب أن رسول الله قال: «وإذا حاصرت حصناً فسألوك أن تنزلهم على حكم الله ورسوله، فلا تنزلهم على حكم الله ورسوله، فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا، ولكن أنزلهم على حكمك وحكم أصحابك»... **فتأمل كيف فرق بين حكم الله وحكم الأمير المجتهد، ونهى أن يسمى حكم المجتهدين حكم الله**.. ومن هذا لما كتب الكاتب بين يدي عمر بن الخطاب حكماً حكم به فقال: هذا ما أرى الله أمير المؤمنين عمر، فقال: لا تقل هكذا، ولكن قل: هذا ما رأى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب. وقال ابن وهب: سمعت مالكاً يقول: لم يكن من أمر الناس ولا

من مضى من سلفنا ولا أدركت أحداً اقتدى به يقول في شيء: هذا حلال، وهذا حرام، وما كانوا يجترئون على ذلك، وإنما كانوا يقولون: نكره كذا، ونرى هذا حسناً، فينبغي هذا، ولا نرى هذا.. ولا يقولون حلال ولا حرام، أما سمعت قول الله تعالى: ﴿قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراماً وحلالاً، قل: الله أذن لكم؟ أم على الله تفترون؟﴾(١) الحلال: ما أحله الله ورسوله، والحرام: ما حرمه الله ورسوله... وسمعت شيخ الإسلام(٢) يقول: حضرت مجلساً فيه القضاة وغيرهم، فجرت حكومة حكم فيها أحدهم بقول زفر(٣)، فقلت له: ما هذه الحكومة؟ فقال: هذا حكم الله، فقلت له: صار قول زفر هو حكم الله الذي حكم به وألزم به الأمة؟! قل: هذا حكم زفر، ولا تقل: هذا حكم الله..»(٤).

ولابن تيمية نص آخر يعلل فيه هذا الموقف السلفي، النابع من منهجهم النصوصي، يقول فيه: «.. **والأصل في هذا أنه لا يحرم على الناس من المعاملات التي يحتاجون إليها إلا ما دل الكتاب والسنة على تحريمه، كما لا يشرع لهم من العبادات التي يتقربون بها إلى الله إلا ما دل الكتاب والسنة على شرعه، إذ الدين ما شرعه الله، والحرام ما حرمه الله، بخلاف الذين ذمهم الله حيث حرموا من دون الله ما لم يحرمه الله، وأشركوا به ما لم ينزل به سلطاناً، وشرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله..**»(٥).

ونحن إذا قارنا هذا الموقف السلفي، الذي يميز بين حكم الله وحكم المجتهدين من الناس، بموقف أولئك الذين يجعلون فتاواهم، فيما لا نص

(١) يونس: ٥٩.
(٢) أي ابن تيمية، شيخ ابن القيم.
(٣) زفر بن الهذيل [١١٠ - ١٥٨ هـ ٧٢٨ - ٧٧٥ م] فقيه كبير، من اصحاب ابي حنيفة، أسهم إسهاماً ملحظواً في تدوين الكتب.
(٤) أعلام الموقعين. جـ ٤ ص ١٧٥، ١٧٦. جـ ١ ص ٣٩.
(٥) [السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية] ص ١٨٠. طبعة القاهرة سنة ١٩٧١ م.

فيه، قسماً من أقسام الحلال والحرام، أي ديناً وشرعاً، وجدنا الموقف السلفي يرفع الكثير من الحرج عن الناس عندما يترك ما لم يرد فيه نص بعيداً عن ميدان الحل والحرمة، على حين يضيق الآخرون على الناس بإدخالهم جميع أنواع المعاملات الإنسانية في إطار الحلال أو الحرام!..

تناقض:

لكننا إذا تتبعنا مدى التزام أعلام الحركة السلفية بمنهجهم النصوصي هذا، لم نعدم رؤية شيء من التناقض وقعوا فيه، وابتعدت آراؤهم في مواضعه عن الاتساق مع منهجهم النصوصي.. ذلك أن من آراء الحركة السلفية الجيدة والمتقدمة رأيها في «**تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد**» وهم يصفون هذا المبدأ بأنه «عظيم النفع جداً»، كما أنهم قد أسسوه على أن «الشريعة مبنية على مصالح العباد في المعاش والمعاد... فمبناها وأساسها على الحِكَم، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها...»[١].

وهم كذلك يؤسسون العلم الضروري للحاكم -[القاضي]- على نوعين من الفقه: فقه الواقع الذي يعيشه الناس... وفقه النصوص الواردة في المشكلات التي يرفعها إليه المتحاكمون.. ويجعلون القضاء: مطابقة الواجب من النصوص على أحكام العرف والواقع والحوادث.. بل ويرون أن معرفة الواقع والتفقه فيه هو المنطلق إلى معرفة حكم الله ورسوله في هذا الواقع «فههنا نوعان من الفقه، لا بد للحاكم منهما: فقه في أحكام الحوادث الكلية، وفقه في نفس الواقع وأحوال الناس.. ثم يطابق بين هذا وهذا، فيعطي الواقع حكمه من الواجب، ولا يجعل الواجب مخالفاً للواقع[٢]...

(١) أعلام الموقعين. جـ٣ ص ٣.
(٢) الطرق الحكمية ص ٥، ١٣٠.

فالمفتي والحاكم ـ [القاضي] ـ والعالم: من يتوصل بمعرفة الواقع والتفقه فيه إلى معرفة حكم الله ورسوله. . . »(١).

ولما كان هذا الواقع متغيراً متطوراً كانت الفتاوى والأحكام متغيرة متطورة هي الأخرى، لأن تغير الواقع يستلزم تغير المصالح، وهي التي عليها مبنى الشريعة الإسلامية. . . ولقد ضرب أعلام السلفية العديد من الأمثلة على أمور تغيرت فيها الفتاوى والأحكام بتغير الأزمنة والأمكنة واختلاف المصالح. . .

- فالقرآن والسنة قررا الحد على السارق. . . لكن عام الرمادة جعل عمر بن الخطاب «يرى» إسقاط القطع عن السارق.
- والقرآن والسنة النبوية ـ القولية والعملية ـ جعلت الطلاق بلفظ الثلاث طلقة واحدة، وجاء الإجماع فصدق على هذه النصوص من أبي بكر وسنتين من خلافة عمر. . . ثم «**رأى**» عمر بن الخطاب أن يغير الفتوى والحكم فجعله ثلاثاً. . . أي أننا بإزاء حكم «دل عليه الكتاب والسنة والقياس والإجماع القديم، ولم يأت بعده إجماع يبطله، ولكن «**رأي**» أمير المؤمنين عمر أن الناس قد استهانوا بأمر الطلاق، وكثر منهم إيقاعه جملة واحدة، «**فرأى**» من «**المصلحة**» عقوبتهم بإمضائه عليهم. . . »(٢).
- الإماء وأمهات الأولاد: كن يبعن على عهد النبي ﷺ. . فهذا البيع مقرر كسنة. . فلما كانت خلافة عمر بن الخطاب «منع بيع أمهات الأولاد. .وكان ذلك «رأياً» منه رآه للأمة. . . »(٣).

. . . الخ . . . الخ . . . الخ . . . الخ . . . الخ . . .

---

(١) أعلام الموقعين. جـ١ ص ٨٧، ٨٨.
(٢) المصدر السابق. جـ٣ ص ١٠ ـ ١٢، ٣٠، ٣٥، ٣٦، ٤١. والطرق الحكمية. ص ٢٣.
(٣) الطرق الحكمية. ص ٢٤.

فنحن، إذن، بإزاء أحكام قررتها نصوص، من القرآن والسنة معاً، أو من السنة وحدها، أو من القرآن والسنة والقياس والإجماع، سواء في العهد النبوي أو عهد الخلفاء... ثم تغير الواقع، فتغيرت المصالح، فجاء «الرأي» فغير هذه الأحكام... هكذا حكى أعلام السلفية، من أحمد بن حنبل إلى ابن القيم... وعلى أساس هذه الوقائع قرروا أن «الفتاوى والأحكام تتغير وتختلف بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد»... بل لقد جعل ابن القيم من هذه العبارة عنوان فصل عقده لهذا الموضوع، ووصفه بأنه «فصل عظيم النفع جداً..»[١]... وهنا.. وعند هذا الموقع من التأمل والنظر، نسأل:

- ألا يتناقض هذا الذي سلم به السلفيون، بل قرروه، وعقدوا له الفصول في آثارهم الفكرية، ألا يتناقض مع منهجهم النصوصي، الذي يحرم «الرأي» عندما يوجد النص، حتى ولو كان ذلك النص حديثاً ضعيفاً؟!..

إننا نرى التناقض واضحاً وجلياً... ذلك أن القول بتطور الواقع وتغيره - وهي حقيقة -.. وبتغير المصالح تبعاً لتغير الواقع وتطوره - وهي حقيقة ثانية -... ثم القبول بتغير الأحكام والفتاوى «بالرأي»، بسبب هذه المتغيرات، رغم وجود النصوص والمأثورات... إن القول بذلك إنما يهز ثبات العموم والإطلاق اللذين قررهما المنهج السلفي لسلطان النصوص والمأثورات!..

وحتى إذا سلمنا بأن هذه الأمثلة، التي غير فيها «الرأي» أحكاماً تقررت من قبل بالنصوص، هي من «السياسات الجزئية»، وليست من «الشرائع الكلية التي لا تتغير بتغير الأزمنة» فإن العموم والإطلاق اللذين

(١) أعلام الموقعين. جـ٣ ص ٣.

يضفيهما المنهج السلفي على النصوص سيهتز ثباتهما بالتأكيد... ولعل ابن القيم قد شعر بهذا التناقض فقال: «والمقصود أن هذا وأمثاله سياسة جزئية، بحسب المصلحة، تختلف باختلاف الأزمنة، فظنها من ظنها شرائع عامة لازمة للأمة إلى يوم القيامة. وهذه السياسة التي ساسوا بها الأمة، وأضعافها، هي تأويل القرآن والسنة. ولكن: هل هي من الشرائع الكلية التي لا تتغير بتغير الأزمنة؟ أو من السياسات الجزئية التابعة للمصالح، فتتقيد بها زماناً ومكاناً؟... إن أضعاف أضعاف هذه المسائل مما جرى العمل فيه على العرف والعادة...»[١]... ونحن نتفق معه في أن: كل ما ارتبط بالمصالح فالتغيير فيه، بواسطة «الرأي»، بل وبواسطة «التأويل» - كما قال هو - أمر وارد ومقرر، رغم وجود النصوص والمأثورات... وبعد ذلك لنا أن نسأل: إذا كان هذا التغيير في الأحكام قد امتد إلى الحدود - حد السرقة، وحد الخمر - فهل هما من السياسات الجزئية؟.. وما هي، إذن، الشرائع الكلية؟... وفي رأينا أن الأوفق هو النأي «بالعقائد والثوابت» عن التغير تبعاً للزمان والمكان، وما عداها، مما يرتبط بالمصالح من الشرائع والسياسات، فإن «للرأي» فيه مجالاً، تبعاً للواقع والمصلحة، حتى مع وجود النصوص والمأثورات.. فكما يجب التمييز بين شرائع وسياسات ترتبط بالمصالح، وتتغير بتغيرها، وأخرى ثابتة لا تتغير، كذلك يجب التمييز بين نصوص «العقائد والثوابت» ونصوص المتغيرات!..

في الفكر السياسي:

في التراث السياسي القديم للحركة السلفية تبرز صفحات الفكر السياسي التي بقيت لنا من آثار ابن تيمية وابن القيم... وفي هذه الصفحات تنعكس التطورات والتغيرات التي طرأت على واقع المجتمع،

(١) الطرق الحكمية. ص ٢٥، ٢٦، ٣٣.

تنعكس في إتساع مضمون مصطلح «الشرع والشريعة» عند أعلام سلفية العصر الوسيط. . .

ففي عصر الوحي والبعثة كان مصطلح «الشرع» يعني الكتاب والسنة، أي الشرع المنزل، وكانت أحكام هذا الشرع قد نمت وتكاملت كاستجابة لما طرحته حياة ذلك العصر من حوادث ومشكلات. . . لكن الحوادث لا تتناهى، وتطور الحياة واختلاف الأماكن يطرح منها الجديد والمزيد، الأمر الذي جعل الفقهاء والعلماء والمجتهدين، ومنهم الولاة والحكام، «يشرعون» أحكاماً لما استجد ويستجد من الأحداث، فنشأ إلى جوار «الشرع المنزل»: «الشرع المتأول». . وهذا «الشرع المتأول»، الشامل لاجتهادات المجتهدين وفقه الفقهاء وتشريعات الحكام والولاة، والذي يمكن أن نسميه «تراث الأمة القانوني والسياسي» قد أصبح مما يندرج تحت مصطلح «الشرع والشريعة» وإن لم تكن له قدسية الدين وإلزام «الشرع المنزل» لجميع المؤمنين. . فهنا نمو في «الشريعة والشرع»، ولكنه نمو يتكون منه «بناء قانوني» ذو «طبيعة مدنية»، وليس دينية، إذا استخدمنا هذا المصطلح الحديث. . وابن تيمية وابن القيم يدافعان عن اندراج هذا «البناء القانوني ـ السياسي» تحت مصطلح «الشرع والشريعة»، ويقرران تجاوز مضمون هذا المصطلح لما نص عليه القرآن والحديث: فلقد «صار لفظ «الشرع» غير مطابق لمعناه الأصلي، بل لفظ «الشرع» في هذه الأزمنة ثلاثة أقسام:

الشرع المنزل: وهو الكتاب والسنة، واتباعه واجب.

والشرع المتأول: الذي هو حكم الحاكم. . . أو قول أئمة الفقه. . . واتباع أحدهم ليس واجباً على جميع الأمة، كما هو حال الشرع المنزل. . .

والشرع المبدل: الذي هو افتراء على الشريعة وإضافة إليها ما ليس

منها . . »(١).

ولقد كان بعض المعاصرين لأعلام السلفية هؤلاء يقف بهم جمودهم عند حدود المضامين التي كانت لمصطلح «الشريعة» في عصر الوحي والبعثة، فسموا «تراث الأمة القانوني» الذي نما استجابة لمحدثات الأمور وتطورات الحياة «سياسة» ورفضوا إدراجها تحت مصطلح «الشريعة»، ولقد أدى تضييقهم هذا لنطاق مضمون «الشريعة» إلى جعل الولاة والحكام يقننون لأحداث الحياة ومشكلاتها وفق أهوائهم، الأمر الذي قطع الصلات بين «السياسة» و«الشريعة»! . . لكن أعلام السلفية اتخذوا لأنفسهم موقفاً عبقرياً بالغ العمق في هذا الموضوع، فقرروا أن **مقاصد الشريعة: هي إقامة العدل، وتحقيق المصالح ودفع المضار في المجتمع، ومن ثم فإن كل ما يحقق هذه المقاصد فهو «شرع وشريعة»، أو جزء من «الشرع والشريعة»، حتى ولو لم ينزل به الوحي ولم ينطق به الرسول. . وهكذا جعلوا المعيار في «الشرعية» هو «المصلحة وتحقيق العدل»، وليس ما كان «شرعاً شريعة» في عصر النبوة والتنزيل**. . ويزيد من روعة هذا الموقف المتقدم أن أصحابه هم السلفيون أصحاب المنهج النصوصي، الذي يميل أصحابه ـ بداهة ـ إلى المحافظة والجمود! . .

ونحن لا نستطيع أن ندع الحديث عن هذه الصفحة من صفحات الفكر السياسي للحركة السلفية دون أن نورد واحداً من نصوص ابن القيم في هذا الموضوع، فهو يقول تحت عنوان: [اختلاف العلماء في العمل بالسياسة]:

« . . وجرت في ذلك مناظرة بين أبي الوفاء ابن عقيل(٢)، وبين بعض

---

(١) ابن القيم [الطرق الحكمية] ص ١٤٥، ١٤٦. وابن تيمية [الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان] ص ٧٧١، ٧٧٢، ٧٧٤، ٧٧٥.

(٢) علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي [٤٣١ ـ ٥١٣ هـ ـ ١٠٤٠ ـ ١١١٩ م] كان معتزلياً في =

الفقهاء ـ [من الشافعية] ـ:

فقال ابن عقيل: العمل بالسياسة هو الحزم، ولا يخلو منه إمام..
فقال الآخر: لا سياسة إلا ما وافق الشرع.

فقال ابن عقيل: السياسة: ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يشرعه الرسول ولا نزل به وحي، فإن أردت بقولك: «لا سياسة إلا ما وافق الشرع»، أي لم يخالف ما نطق به الشرع، فصحيح، وإن أردت: ما نطق به الشرع، فغلط وتغليط للصحابة، فقد جرى من الخلفاء الراشدين من القتل والمثل[١] ما لا يجحده عالم بالسير، ولو لم يكن إلا تحريق المصاحف كان رأياً اعتمدوا فيه على مصلحة، وكذلك تحريق علي، كرم الله وجهه، الزنادقة في الأخاديد، عندما قال:

لما رأيت الأمر أمراً منكراً
أجّجت ناري ودعوت قنبرا[٢]

ونفي عمر بن الخطاب لنصر بن حجاج...» من المدينة عندما خشي منه فتنة نساء المجاهدين المقاتلين!..

وبعد أن يورد ابن القيم نص حوار ابن عقيل مع الفقيه الشافعي، وهو الحوار الذي يقرر فيه ابن عقيل أن «السياسة» التي لا تخالف ما نطق به الشرع، والتي تستجيب «للمصلحة» هي شرع، اتسع لها وبها مضمون مصطلح «الشريعة».. بعد أن يورد ذلك يعقب فيقول:

= بدء حياته، ثم صار حنبلياً، وأصبح شيخ الحنابلة ببغداد، وعالم أهل العراق.. وكتابه [الفنون]، المشار إليه، يقول عنه الذهبي: إنه لم يصنف في الدنيا أكبر منه، إذ بلغ أربعمائة جزء، ولقد ضاع ولم يبق منه إلا القليل.

(١) أي التمثيل ـ [التشويه] ـ بمن توقع عليهم العقوبات.

(٢) قنبر: غلام علي بن أبي طالب.

«. . . وهذا موضع مزلة أقدام، ومضلة أفهام، وهو مقام ضنك في معترك صعب، فرط فيه طائفة فعطلوا الحدود، وضيعوا الحقوق، وجرءوا أهل الفجور على الفساد، وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد، وسدوا على أنفسهم طرقاً صحيحة من الطرق التي يعرف بها المحق من المبطل، وعطلوها، مع علمهم وعلم الناس بها أنها أدلة حق، ظناً منهم منافاتها لقواعد الشرع، والذي أوجب لهم ذلك نوع تقصير في معرفة حقيقة الشريعة والتطبيق بين الواقع وبينها، فلما رأى ولاة الأمر ذلك، وأن الناس لا يستقيم أمرهم إلا بشيء زائد على ما فهمه هؤلاء من الشريعة، فأحدثوا لهم قوانين سياسية تنتظم بها مصالح العالم، فتولد من تقصير أولئك في الشريعة وإحداث هؤلاء ما أحدثوه من أوضاع سياستهم شر طويل، وفساد عريض، وتفاقم الأمر وتعذر استدراكه. وأفرط فيه طائفة أخرى، فسوغت منه ما يناقض حكم الله ورسوله. وكلا الطائفتين أُتِيَتْ من قبل تقصيرها في معرفة ما بعث الله به ورسوله، فإن الله أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به السموات والأرض، فإذا ظهرت أمارات الحق، وقامت أدلة العقل، وأسفر صبحه بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه ورضاه وأمره، والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلته وأماراته في نوع واحد وأبطل غيره من الطرق التي هي أقوى منه وأدل وأظهر، بل بين ما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة الحق والعدل وقيام الناس بالقسط، فأي طريق استخرج بها الحق ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها، والطرق أسباب ووسائل لا تراد لذواتها، وإنما المراد غاياتها، التي هي المقاصد، ولكن نبه بما شرعه من الطرق على أسبابها وأمثالها، ولن نجد طريقاً من الطرق المثبتة للحق إلا وهي شرعة وسبيل للدلالة عليها. وهل يظن بالشريعة الكاملة خلاف ذلك؟. . إننا لا نقول: إن السياسة العادلة مخالفة للشريعة الكاملة، بل هي جزء من أجزائها وباب من أبوابها، وتسميتها سياسة أمر اصطلاحي، وإلا فإذا كانت عدلاً فهي

من الشرع . . . وتقسيم بعضهم طرق الحكم إلى: شريعة وسياسة كتقسيم غيرهم الدين إلى: شريعة، وحقيقة، وكتقسيم آخرين الدين إلى: عقل، ونقل. وكل ذلك تقسيم باطل، بل السياسة والحقيقة والطريقة والعقل، كل ذلك ينقسم إلى قسمين: صحيح، وفاسد، فالصحيح قسم من أقسام الشريعة، لا قسيم لها، والباطل ضدها ومنافيها. . ومن له ذوق في الشريعة، وإطلاع على كمالها وتضمنها لغاية مصالح العباد في المحاسن والمعاد، ومجيئها بغاية العدل الذي يسع الخلائق، وأنه لا عدل فوق عدلها، ولا مصلحة فوق ما تضمنته من المصالح، تبين له أن السياسة العادلة جزء من أجزائها، وفرع من فروعها، وأن من أحاط علماً بمقاصدها، ووضعها موضعها، وحسن فهمه فيها، لم يحتج معها إلى سياسة غيرها البتة، فإن السياسة نوعان: سياسة ظالمة، فالشريعة تحرمها، وسياسة عادلة، تخرج الحق من الظالم الفاجر، فهي من الشريعة، علمها من علمها، وجهلها من جهلها. . . وهذا الأصل من أهم الأصول وأنفعها. . .»[١].

هكذا «قنّن» أعلام السلفية تطور الفكر السياسي والقانوني، فربطوا بين العادل منه وبين الشريعة، واضعين أنظارهم على مقاصد الشريعة، جاعلين هذه المقاصد هي المعيار لما يقبل وما يرفض من القوانين والأحكام التي توضع والتي وضعت لما استجد بعد عصر التنزيل والبعثة من محدثات الأمور. .

* * *

وإذا كانت هذه النظرة الفكرية الثاقبة، التي طورت ونمت مضمون «الشرع والشريعة» ليشمل «السياسة»، هي واحدة من ثمار الموقف المبدئي للسلفية من ضرورة «فقه الواقع» قبل «فقه الشرع»، حتى يمكن للولاة والعلماء والحكام الانطلاق من «الواقع» إلى «الشرع» في محاولة للتوفيق

---

(١) أعلام الموقعين. جـ ٤ ص ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٧٥. و[الطرق الحكمية] ص ١٧ ـ ١٩، ٥.

والمطابقة بينهما، التي هي، في الحقيقة، لب سياسة أمور الناس. . . فإن هذا الاهتمام «بالواقع» قد عكس في مجالات أخرى مواقف مترددة، انعكس عليها سوء الواقع الظالم الذي عاشه أعلام سلفية العصور الوسطى في ظل مظالم دولة المماليك.

ففي آثارهم الفكرية نجد تقرير حقيقة هامة تقول: إن الولاة هم «وكلاء العباد على نفوسهم» وأنهم «بمنزلة أحد الشريكين مع الآخر، ففيهم معنى الوكالة» وهذه الكلمات تقرر ما نسميه الآن: «الأمة مصدر السلطات، والحكومة نائبة عن الشعب». . . لكن نفس هذه الآثار الفكرية تتحدث عن أن «الولاة: ولاة الله على عباده!»[1] بل وتردد المأثورة التي تقول: «إن السلطان ظل الله في الأرض!»[2] رغم براءة الشريعة منها لفظاً ومضموناً. .

وعلى حين تقرر هذه الآثار الفكرية أن شكل الدولة وأقسام ولاياتها واختصاص ولاة هذه الولايات، هي أمور «مدنية»، يحكمها تحقيق المصلحة للأمة، ولا دخل للشرع فيها، لأن «عموم الولايات وخصوصها، وما يستفيده المتولي بالولاية: يتلقى من **الألفاظ والأحوال والعرف، وليس لذلك حد في الشرع**. .». . تعود ذات الآثار الفكرية لتتحدث عن أن ولايات الدولة هي «في الأصل ولايات دينية ومناصب شرعية». . . وحتى لو كان المراد من وصفها هذا هو الحث على العدل فيها طلباً للمثوبة الأخروية «فمن عدل في ولاية من هذه الولايات، وساسها بعلم وعدل، وأطاع الله ورسوله بحسب الإمكان، فهو من الأبرار العادلين، ومن حكم فيها بجهل وظلم، فهو من الظالمين المعتدين ﴿إن الأبرار لفي نعيم، وإن الفجار لفي

(١) السياسة الشرعية. ص ٢٤.
(٢) المصدر السابق. ص ١٧٥.

جحيم﴾(١). . . »(٢). . . حتى لو كان هذا هو القصد، فلقد أسهم ذلك في إضفاء الطابع الديني على جهاز للدولة ابتعدت به مظالمه بعداً شديداً عن سلوكيات الدين! . .

والموقف من الدولة، التي بلغت في الظلم مبلغاً عظيماً، اتسم هو الآخر بالتردد بين «الواقع الظالم الذي أصبح عادة مألوفة» وبين «مثل الشرع التي بلغت في تقديس العدل شأواً يأسر العقول والقلوب». . فأقدم أعلام سلفية العصر الوسيط على «نقد الدولة ومعارضتها»، لكنهم أحجموا عن «نزع الشرعية عن جهازها الظالم» فدعوا لطاعته، ونهوا عن الثورة ضده، وارتكبوا في سبيل ذلك تخريجات للنصوص الآمرة بالنهي عن المنكر باليد والفعل، بزعم أن تغير الواقع يدعونا أن نقف عند أدنى مراتب هذا النهي وأضعفها! . . ولم يميزوا بين «الواقع الجديد» المحقق «للمصلحة»، والذي لا بد من تجاوز النص القديم لأجله، وبين «الواقع الجديد» الظالم والمحقق «للمفسدة»، وهو ما لا يجوز أن نطوع النصوص كي نضفي عليه شرعية الدين وقداسته!

لقد قرر أعلام سلفية العصر الوسيط أن جُماع السياسة أمران لا بد للولاة من أدائهما، وهما: «أداء الأمانات إلى أهلها، والحكم بالعدل، فهذان جُماع السياسة العادلة والولاية الصالحة».

وقرروا، كذلك، أن ولاة الأموال ليسوا ملاكاً لما في أيديهم من أموال الأمة، بل هم نواب ووكلاء، ومن ثم فليس لهم أن يتصرفوا فيها تصرف المالكين. . .

وقرروا، أيضاً، أن طاعة ولاة الأمور مشروطة بأن لا تكون أوامرهم

(١) الانفطار: ١٢، ١٣.
(٢) الطرق الحكمية. ص ٣٤٨.

معصية، إذ «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»(١).

لكن موقف هؤلاء الأعلام، المعادي للثورة، كطريق لإزالة الجور الذي اعترفوا بممارسة الدولة له، والمعاصي التي جأروا هم بالشكوى من شيوعها، ومارسوا النقد لها والمعارضة لأهلها.. إن هذا الموقف المعادي للثورة هو أثر من آثار تحول «الواقع الظالم» إلى «أمر معتاد» أصبح يمارس سلطاناً على الفكر، حتى دعا هؤلاء الأعلام إلى تغيير الفتوى - من مشروعية الثورة إلى التحذير منها - تبعاً لتغير هذا الواقع!.. ولربما كانت تجارب الأمة في الثورات الفاشلة، عبر تاريخها الطويل، وما جرته من محن وما أسالت من دماء وما عطلت من مصالح.. الخ.. الخ.. ربما كانت هذه التجارب جزءاً من الخلفية التي أفرزت هذا الموقف المعادي للثورة عند أعلام سلفية العصر الوسيط...

ويلفت النظر أن الحركة السلفية كلها تتفق في هذا الموقف المعادي للثورة!... ففي [مقالات الاسلاميين] يقول الأشعري: إن أهل الحديث قد اتفقوا على أن «السيف - [أي استخدام القوة في التغيير] - باطل، ولو قُتِلَت الرجال وسبيت الذرية، وأن الإمام قد يكون عادلاً، ويكون غير عادل، وليس لنا إزالته وإن كان فاسقاً، وأنكروا الخروج على السلطان، ولم يروه!»(٢).

والقاضي أبو يعلى الفراء [٣٨٠ - ٤٥٨هـ ٩٩٠ - ١٠٦٦م] - وهو من أعلام السلفية - يذكر كلمات إمام السلفية أحمد بن حنبل، التي رواها عنه صاحبه عبدوس بن مالك القطان، والتي يدعو فيها إلى الاعتراف بسلطة الحاكم الذي يستبد بالسلطة، ويغلب الناس على حكومتهم، بصرف النظر

(١) السياسة الشرعية. ص ١٥، ١٦، ٤٣.
(٢) مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين. جـ ٢ ص٤٥١، ٤٥٢. طبعة استانبول سنة ١٩٢٩م.

عن حظه من العدل ونصيبه من شروط الإمامة كما قررها الفقهاء! . . يقول ابن حنبل: «. . . ومن غلب بالسيف حتى صار خليفة، وسمي أمير المؤمنين، فلا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماماً عليه، براً كان أو فاجراً، فهو أمير المؤمنين!»[١] . . . فهو هنا لا يبيح للناس استخدام السيف لمقاومة الوالي الفاجر الذي استبد بحكومتهم، حتى ولو كان استخدامهم للسيف رداً على استخدامه له في الاستبداد بما لا يستحق من السلطة والسلطان! . . ويروي كذلك أبو يعلى عن الإمام أحمد أن تنازع عدد من المستبدين على السلطة لا يعفي الناس من ضرورة الاعتراف بأحدهم، إذ الواجب اتباع «من غلب»؟![٢].

وابن تيمية ـ الذي عاش في ظل دولة «سلاطين» المماليك ـ رغم شجاعته في الحق، وجرأته التي أوصلته إلى السجن حتى مات فيه ـ يردد في آثاره الفكرية تلك المأثورة التي تبرأ منها الشريعة، والتي تقول: «إن السلطان ظل الله في الأرض»، ويحبذ الطاعة للإمام الجائر، لأن ضررها أقل بما لا يقارن من أضرار العصيان «فستون سنة من إمام جائر أصلح من ليلة واحدة بلا سلطان[٣]!». كما يقول: «إن المشهور من مذهب أهل السنة أنهم لا يرون الخروج ـ [الثورة] ـ على الأئمة وقتالهم بالسيف، وإن كان فيهم ظلم . . لأن الفساد في القتال والفتنة أعظم من الفساد الحاصل بظلمهم بدون قتال ولا فتنة، فيدفع أعظم الفسادين بالتزام الأدنى!»[٤].

أما ابن القيم ـ الذي عرفت عنه الشجاعة في الحق، والذي شارك شيخه ابن تيمية السجن والاضطهاد ـ فإنه يجتهد كي يعلل ويبرر هذا الموقف السلفي المعادي للثورة، والذي لم تجتمع عليه فرقة إسلامية سوى

(١) [الأحكام السلطانية] لأبي يعلي. ص ٤ . طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨ م.
(٢) المصدر السابق. ص ٦ .
(٣) السياسة الشرعية. ص ١٨٥ .
(٤) منهاج السنة. جـ ٢ ص ٨٧. طبعة القاهرة الأولى.

فرقة السلفية، فيتحدث عن السبب في قول السلفية بعدم استخدام السيف - [القوة] - في إنكار المنكر الذي شاع في المجتمع الإسلامي، رغم وجود النصوص القاطعة بوجوب ذلك، في القرآن والسنة، ويقول إن هذه القضية مما تغير فيها الواقع بتغير الزمان، ومن ثم فلا بد من تغير الفتوى فيها!.. ثم يجتهد لإيراد نصوص من السنة تؤيد عداء السلفية للثورة، فيذكر حديث الصحابة الذين استأذنوا الرسول في قتال الأمراء الذين يؤخرون الصلاة عن وقتها، وكيف رد عليهم الرسول بقوله: «لا، ما أقاموا الصلاة».. ونحن نتساءل: ألا يوحي استئذان الصحابة بقتال من يؤخر الصلاة من الأمراء، وتعليق الرسول عدم قتالهم على إقامتهم لها، أنهم إذا لم يقيموها يجوز قتالهم.. ومن باب أولى إذا أشاعوا في الأمة الظلم والجور والفساد، وهي ذنوب يتعدى ضررها ليشمل الأمة، وليست، كالصلاة، حقاً خاصاً من حقوق الله؟!..

إن ابن القيم يرى «ان الإنكار على الملوك والولاة، بالخروج عليهم، هو أساس كل شر وفتنة إلى آخر الدهر... ومن تأمل ما جرى على الإسلام في الفتن الكبار والصغار رآها من إضاعة هذا الأصل وعدم الصبر على المنكر، فطلب إزالته فتولد منه ما هو أكبر منه... ولهذا لم يأذن الرسول في الإنكار على الأمراء باليد، لما يترتب عليه من وقوع ما هو أعظم منه!...».. ولا يدع ابن القيم مجالاً للشك في أن داعيه إلى هذا الموقف هو «الواقع الظالم» الذي عاش فيه، وشبح الانتكاسات التي مرت بها ثورات المسلمين ضد مظالم حكامهم على امتداد التاريخ، فهو يقول: «**إن الواجب شيء، والواقع شيء، والفقيه من يطبق بين الواقع والواجب، وينفذ الواجب بحسب استطاعته، لا من يلقى العداوة بين الواجب والواقع، فلكل زمان حكم، والناس بزمانهم أشبه منهم بآبائهم، وإذا عم الفسوق وغلب على أهل الأرض فلو منعت إمامة الفساق وشهاداتهم وأحكامهم وفتاويهم وولاياتهم لعطلت الأحكام، وفسد نظام الخلق، وبطلت أكثر**

الحقوق، . . . فأمام الضرورة والغلبة بالباطل ليس إلا الاصطبار، والقيام بأضعف مراتب الإنكار؟!»(١).

فالدعوة واضحة للصبر على المنكر، والاكتفاء «بأضعف مراتب الإنكار» وهي الإنكار بالقلب، الذي قال عنه الرسول ﷺ إنه «أضعف الإيمان!».

ولنا أن نتساءل: عندما يعم الفسوق، وينتشر الظلم، ويسود الجور، ويصبح الفساق هم الأئمة والحكام والولاة ـ بل والمفتون ـ في مجتمع الإسلام. . فأية حقوق ومصالح ونظم للخلق ندعوهم أن يدفعوا ثمناً للحفاظ عليها الخضوع لدولة الفساق والصبر على ألوان الفسوق؟!. . وألا يكون الأوفق والأكثر اتساقاً مع روح الإسلام أن ندعو إلى رفض الجور والظلم ومقاومة الجائرين، مع اشتراط الأعداد والاستعداد كي تكون مقاومة ولاة الجور مجدية، ونجاحها قريب المنال، على نحو ما قرر المعتزلة في هذا الموضوع؟ ـ [أنظر: الثورة] ـ

ولنا، أيضاً، أن نتساءل: هل يتسق مع المنهج النصوصي للسلفية الاستناد، في رفض الثورة، إلى نهي الرسول ﷺ، عن قتال الأمراء الذين يؤخرون الصلاة ـ مجرد تأخير ـ؟. . في الوقت الذي نهمل فيه حديثاً نبوياً واضحاً وحاسماً يدعو المسلمين إلى اللجوء إلى السيف والاعتصام به إذا ما واجههم الشر في المجتمع الذي يعيشون فيه؟. . لقد سأل الصحابي حذيفة بن اليمان رسول الله:

«ـ يا رسول الله، أيكون بعد الخير الذي أعطينا شر، كما كان قبله؟!
ـ قال: نعم.
ـ قلت: فبمن نعتصم؟!

(١) أعلام الموقعين. جـ ٣ ص ٤، جـ ٤ ص ٢٢٠.

ـ قال: بالسيف!».

ويزيد من أهمية تساؤلنا عن سر إغفال السلفية ـ أصحاب المنهج النصوصي ـ لهذا النص، أن أئمة السلفية قد رووه في مسانيدهم.. فلقد رواه أحمد بن حنبل ـ وهو إمام السلفية ـ ورواه أبو داود ـ وهو من أعلام السلفيين!ـ. لكنه «الواقع الظالم» ـ كما قلنا ـ قد ترك بصماته على فكر هؤلاء الأعلام، منذ تبلور حركتهم وحتى صحوتها في العصر الوسيط.

* * *

لقد بدأت الحركة السلفية، في العصر العباسي، كتيار فكري محافظ، تحصن أعلامه بظواهر النصوص والمأثورات، عندما علا سلطان العقل، وأصبح فكر المعتزلة العقلاني أهم قسمة تميزت بها الحياة الفكرية يومئذ في الامبراطورية العربية الإسلامية.. ذلك أن السلفية قد رأت الأخطار محدقة بصورة الإسلام الأولى، التي ناسبت مدارك الإنسان العربي في عصر البعثة، يوم كانت بساطة البيئة وفقر المجتمع يجعل النصوص والمأثورات كافية في الهداية والرشاد واليقين.. بل لقد رأت السلفية أن صورة الإسلام تلك قد أصبحت غريبة في مجتمع أخذ يتفلسف، ويقدم عقائد الإسلام على نحو ما يقدم الفلاسفة النظريات، فنشأت وتبلورت لتعيد الإسلام إلى صورته الأولى، وبساطته الأصلية، رغم ما طرأ على المجتمع من تغيرات وتطورات، ورغم ما فعلته المواريث الحضارية لشعوب البلاد المفتوحة، وما بلورته من بناء حضاري جديد جاء ثمرة لامتزاجها بفكر الإسلام..

ولقد استجابت السلفية لبساطة الفكر عند العامة وفقر الفكر المركب والفلسفي عند الجمهور، وكذلك استجاب لفكرها وأعلامها العامة والجمهور... فسارت تصارع الفلسفة وتناهض المتكلمين، معتمدة على النصوص والمأثورات.. واستمرت هكذا في عصر نشأتها الأولى، وكذلك في عصرها الوسيط.. وأيضاً من خلال الحركة الوهابية في العصر الحديث،

تلك الحركة التي نهضت، في شبه الجزيرة العربية، بمهمة تجديد الدين وتنقية عقائده من البدع والخرافات التي تراكمت عليه طوال عصر المماليك والعثمانيين. . . وكذلك استمرت السلفية حركة تجديد وبعث وإحياء من خلال الحركة السنوسية في شمال أفريقيا. . . ومن خلال الحركة المهدية في السودان. . .

على أن أكثر مدارس الحركة السلفية خطراً وعظمة وأثراً، في العصر الحديث، كانت تلك التي قادها جمال الدين الأفغاني والإمام محمد عبده، والتي كان من أعلامها عبدالرحمن الكواكبي وعبدالحميد بن باديس. . ذلك أن هذه المدرسة السلفية قد ذهبت في عقائد الدين وأصوله مذهب السلف القدماء، ونحت في مشكلات الدنيا وقضايا الحضارة نحو المعتزلة، فرسان العقلانية العربية الإسلامية، فكان تجديدها للدين وتحريرها للعقل، وتبشيرها بحضارة عربية إسلامية متميزة لتكون أمضى سلاح لمواجهة ما طرحه الزحف الاستعماري الأوربي على الشرق من تحديات، كما التأم في البناء الفكري الذي صاغه أعلامها ذلك الانقسام الذي حدث بظهور السلفية القديمة، عندما انقسمت الأمة إلى: نصوصيين، وعقلانيين، ففي هذا البناء تجاورت النصوص مع العقلانية، وغدا العقل أداة الإنسان الأولى في وعي النصوص!.

المصادر

ابن تيمية :

[السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية] تحقيق وتعليق: محمد إبراهيم البنا ومحمد أحمد عاشور. طبعة دار الشعب، القاهرة سنة ١٩٧١ م.

[منهاج السنة]. طبعة القاهرة، الأولى.

[العبودية] ضمن [مجموعة التوحيد] طبعة دار الفكر ـ بيروت ـ مصورة عن طبعة المكتبة السلفية بالمدينة

[الواسطة بين الحق والخلق] ضمن [مجموعة التوحيد].

[الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان [ضمن [مجموعة التوحيد].

ابن حنبل [الإمام أحمد] :

[الرد على الزنادقة والجهمية] منشور ضمن كتاب [عقائد السلف] للدكتور: علي سامي النشار، والدكتور عمار طالبي. طبعة الاسكندرية سنة ١٩٧١ م.

ابن القيم :

[الطرق الحكمية في السياسة الشرعية] تحقيق: د. محمد جميل غازي. طبعة القاهرة سنة ١٩٧٧ م.

ابن منظور :
[أعلام الموقعين عن رب العالمين] مراجعة وتقديم وتعليق : طه عبد الرؤوف سعد . طبعة بيروت سنة ١٩٧٣ .
[لسان العرب] طبعة القاهرة .
أبو يعلى الفراء :
[الأحكام السلطانية] طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨ م .
الأشعري [أبو الحسن] :
[مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين] تحقيق : هـ . ريتر. طبعة استانبول سنة ١٩٢٩ م .
التهانوي :
[كشاف اصطلاحات الفنون] طبعة الهند .
الجرجاني [الشريف] :
[التعريفات] طبعة القاهرة سنة ١٨٣٨ م .
محمد عمارة [دكتور] :
[مسلمون ثوار] طبعة بيروت، الثانية، سنة ١٩٧٤ م .
محمد فؤاد عبدالباقي :
[المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم]. طبعة دار الشعب. القاهرة .
مجمع اللغة العربية ـ القاهرة :
[المعجم الوسيط] .
ونسنك [وآخرون] :
[المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي] طبعة ليدن ١٩٣٦ ـ ١٩٦٩ م .

الثورة

الثورة
التعريف والمصطلح

إن مرادنا بالثورة هي أنها: العلم، الذي يوضع في الممارسة والتطبيق، من أجل تغيير المجتمع تغييراً جذرياً وشاملاً، والانتقال به من مرحلة تطورية معينة الى أخرى أكثر تقدماً، الأمر الذي يتيح للقوى الاجتماعية المتقدمة في هذا المجتمع أن تأخذ بيدها مقاليد الأمور، فتصنع الحياة الأكثر ملاءمة وتمكيناً لسعادة الانسان ورفاهيته، محققة بذلك خطوة على درب التقدم الانساني نحو مثله العليا التي ستظل دائماً وأبداً زاخرة بالجديد الذي يغري بالتقدم ويستعصي على النفاد والتحقيق!

ومصطلح «الثورة»، وان كان قد عرف واستعمل في تراثنا العربي الديني منه والسياسي، الا أنه لم ينفرد وحده بالدلالة على تلك المعاني التي أشرنا اليها في التعريف، والتي استقرت لهذا المصطلح في أدبنا السياسي الحديث، فلقد شاركته في الدلالة على هذه المعاني أو بعضها مصطلحات أخرى، كان بعضها أكثر منه شيوعاً في الاستعمال على امتداد تاريخنا العربي الاسلامي، حتى لقد يحسب البعض أن مصطلح «الثورة» غريب عن تراثنا وطارىء أضافه عصرنا الحديث..

فالعرب والمسلمون قد عرفوا مصطلح « الثورة » واستخدموه، وكان يعني عندهم ضمن ما يعني: الهياج، والانقلاب، والتغيير، والوثوب، والانتشار، والغضب. . بل لقد دلت بعض مشتقات هذا المصطلح على نمط في البحث والتفكير يتسم بالعمق والغوص وراء المعاني وقلب الظواهر وتجاوزها بحثاً عن المكنونات! وفي (لسان العرب) لابن منظور، نطالع حديث الرسول، عليه الصلاة والسلام: « أثيروا القرآن، فإن فيه خير الأولين والآخرين » وحديث: « من أراد العلم فليثوّر القرآن »! . . وفي صحاح السنة ومسانيدها الشهيرة نجد هذا المصطلح ـ مصطلح « الثورة » ـ يطالعنا في الكثير من الأحاديث. . فالصحابي « اللجلاج » يروي لنا الحديث الذي يقول فيه « بينما نحن في السوق اذ مرت امرأة تحمل صبياً **فثارالناس وثرت معهم**، فانتهيت الى رسول الله، ﷺ، وهو يقول لها: من أبو هذا؟! فسكتت! . . .[1] ». . وفي الحديث الذي روته أم المؤمنين عائشة، رضي الله عنها، والذي يحكي قصة حديث الأفك الذي شاع ضدها نقرأ وصف الخلاف الذي نشب بين الأوس والخزرج بينما الرسول يخطب على المنبر، فنجد استخدام هذا المصطلح. . تقول عائشة: « . . **فثار الحيان**: الأوس والخزرج، حتى هموا أن يقتتلوا، ورسول الله ﷺ، قائم على المنبر، فلم يزل رسو الله يخفضهم حتى سكتوا وسكت! . .[2] » . . . أما الصحابي « مرة البهزي » فانه يروي لنا، في تنبؤ الرسول بالثورة على عثمان بن عفان، حديثاً يستخدم فيه مصطلح « الهياج » في رواية ومصطلح « الثورة » في رواية أخرى. . يقول: « قال رسول الله، ﷺ: **تهيج فتنة كالصياصي**. . » وفي الرواية الأخرى يروى أن الرسول قال: « كيف في **فتنة تثور** في أقطار الأرض كأنها صياصي بقر. .[3] » . . فيؤكد ما سنشير اليه من اشتراك أكثر

(١) رواه البخاري وأبو داود وأحمد بن حنبل.

(٢) رواه البخاري ومسلم وأحمد بن حنبل.

(٣) رواه أحمد بن حنبل (وصياصي البقر: قرونها. ومفردها: صيصة وصيصية).

من مصطلح في الدلالة على « عملية الثورة » كطريق للتغيير. . . كما تؤكد لنا صحاح السنة ومسانيدها شيوع هذا المصطلح في تراثنا النبوي، الأمر الذي يشهد له وجود هذا المصطلح في كتب الصحاح والمسانيد الشهيرة في أكثر من أربعين حديثاً[١] . . . .

وحول نفس المعاني يستخدم القرآن الكريم مادة هذا المصطلح للدلالة على: الانقلاب، والاثارة والهياج، فبقرة بني اسرائيل كانت ﴿لا ذلول تثير الأرض﴾[٢] أي لا تقلبها بالحرث الذي يغيرها. . ومن الأمم السابقة من ﴿كانوا أشد قوة وأثاروا الأرض وعمروها﴾[٣] أي قلبوا وجهها، كما يقول: « البيضاوي » في التفسير. . والخيل اذا اقتحمت ميدان القتال ﴿أثرن به نقعاً﴾[٤] أي هيجن التراب فصنعن به سحباً من الغبار. . والله سبحانه هو ﴿الذي أرسل الرياح فتثير سحاباً﴾[٥]، وهو ﴿الذي يرسل الرياح فتثير سحاباً﴾[٦] أي تهيجه كي ينتشر فيسقي البلاد الميتة أو يبسطه في السماء (كيف يشاء). .

وغير مصطلح « الثورة » هذا نجد العرب المسلمين قد استخدموا مصطلحات أخرى للدلالة على عدد من « المعاني » و « الأفعال » القريبة من معنى « الثورة » وأحداثها. . فمصطلح « الفتنة » استخدم، قديماً، للدلالة على الاختلاف والصراع حول الآراء والأفكار وقيام الأحزاب والتيارات الفكرية المتصارعة. . ولقد كانوا يصفون المؤرخ اذا كان حجة في أخبار

(١) أنظر (المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي) وضع جمعيات الاستشراق الأممية. طبعة ليدن ١٩٣٦ - ١٩٦٩ م.
(٢) البقرة: ٧١
(٣) الروم: ٩.
(٤) العاديات: ٤ .
(٥) فاطر: ٩
(٦) الروم: ٤٨ .

« الثورات » و « الحروب » فيقولون عنه: انه عالم في « الفتن » و « الدماء »!

كما استخدموا مصطلح « الملحمة » للدلالة على بعض معاني مصطلح « الثورة »، فدل عندهم على: التلاحم في الصراع والقتال، وخاصة اذا كان القتال في ثورة، كما دل على عمليات الاصلاح الجذري العميق، لأنه - كالثورة - يفضي الى التأليف بين الأمة ويحقق وحدتها وتلاحمها. ولأن الرسول ﷺ قد مارس التغيير بالوسيلتين معاً: القتال، والاصلاح العميق، جعلوا من أوصافه: « نبي الملحمة »!

وغير « الفتنة » و « الملحمة » استخدموا مصطلح « الخروج »، وغلب على الأدب السياسي لكثير من فرق المسلمين ومدارسهم الفكرية، حتى لقد اشتق منه اسم « الخوارج » لثورتهم المستمرة.. كما استخدموا أيضاً، مصطلح « النهضة »، لأن « النهوض » - كالثورة - يعني الوثوب والانقضاض.. ففي الحديث الذي يرويه الصحابي « ابن أبي أوفى » نقرأ: « كان النبي، ﷺ، يحب أن ينهض الى عدوه عند زوال الشمس[1] »!.. كما نقرأ في حديث الصحابي « أبو بريدة الأسلمي » عن فتح خيبر قوله: « لما نزل الرسول، ﷺ، بحصن أهل خيبر أعطى اللواء عمر بن الخطاب، **ونهض معه من نهض** من المسلمين فلقوا أهل خيبر، فقال رسول الله، ﷺ: لأعطين اللواء غدا رجلاً يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله، فلما كان الغد دعا علياً.. .وأعطاه اللواء، **ونهض الناس معه** فلقي أهل خيبر[2]... »

... أما أنس بن مالك فانه يروي فيقول: « حضرت عند **مناهضة** حصن تستر عند اضاءة الفجر، واشتد اشتعال القتال، فلم يقدروا على الصلاة، فلم تُصلِّ الا بعد ارتفاع النهار[3] ... »... الى غير ذلك من الأحاديث

(١) رواه أحمد بن حنبل.
(٢) رواه ابن حنبل.
(٣) رواه البخاري.

التي تستخدم مصطلح « النهضة » و« المناهضة » بمعنى البروز والوثوب والصراع مع الأعداء لإحداث التغيير والاقتحام للمستقبل وامتلاك الجديد واحراز الفتح المبين! . .

ولقد ظل هذا المصطلح ـ مصطلح « النهضة » بمعنى « الثورة » ـ مستخدماً حتى وقت قريب، فنحن نطالعه في كتابات جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨ ـ ١٨٩٧ م)، ويطالعنا في أدب ثورة سنة ١٩١٩ م عندما نقرأ خطب سعد زغلول[1] (١٨٥٧ ـ ١٩٢٧ م) . .

(١) أنظر في كل ذلك (لسان العرب) لابن منظور، والدراسة التي قدمنا بها (الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني) ص ١٤ طبعة القاهرة. سنة ١٩٦٨ م.

ارهاصات الواقع الجاهلي بالاسلام الثورة

ولقد كان الاسلام، عندما ظهر في شبه الجزيرة العربية، في جوانبه الفكرية والاجتماعية والسياسية، أول ثورة كبرى، وأعظم ثورة في التراث الحضاري للعرب المسلمين.. كما كانت لجوانبه الثورية هذه صلات وثيقة بالواقع الذي ظهر فيه، اذ استهدفت هذه الجوانب تغييره والانتقال به الى طور متقدم وجديد.. ويشهد لهذه الصلات ما سبق ظهور الاسلام، كثورة، من ارهاصات تمثلت في محاولات لتغيير هذا الواقع الجاهلي أو تطويره، اتخذت أحياناً شكل الرفض والاستنكار والانكار، وحيناً آخر لجأت الى العنف الثوري، ممثلاً في الانتفاضات والتمردات..

فحركة «الصعلكة» و«الفتوة»، التي عرفها واقع شبه الجزيرة العربية قبل الاسلام، كانت واحدة من حركات الرفض والتمرد والانتفاض ضد مظالم ذلك الواقع الجاهلي.. فهؤلاء الشعراء الذين عرفوا بشعراء الصعاليك، ومن تبعهم من ذوي الأفق المستنير، ومن المقاتلين والفرسان.. قد انخرطوا في تيار للمقاومة الرافضة، وتسلحوا «بالعنف الثوري» الذي استخدموه في الاغارة على الأثرياء ينتزعون ثراءهم كي يعيدوا توزيعه على الفقراء!.. وهم لذلك هجروا الحواضر والقرى والمدن الى البادية، يشنون

منها غاراتهم التي أشبهت « حرب العصابات »، ويمارسون تقاليدهم المعيشية المتميزة، التي سجلتها أشعارهم المتناثرة بقاياها في مصادر التراث . .

وَخالد بن سنان العبسي - (الذي ظهر بأرض عبس، في نجد) - هو الآخر، علامة على الرفض للواقع الجاهلي، وعلى محاولات التغيير التي سبقت ظهور الاسلام . . فلقد تقدم الى قومه كنبي، يدعوهم الى نمط للحياة غير الذي ألفوه . . لكن قومه خذلوه، ولم تتح له الظروف « دولة » تحفظ « دعوته »، فلفها ظلام الجاهلية مع ما لف من دعوات الرفض ومحاولات التغيير . . ولقد شهد الرسول، عليه الصلاة والسلام، لخالد العبسي ولدعوته . . فعندما جاء وفد قبيلته الى المدينة مبايعاً ومسلماً، كانت ضمن هذا الوفد امرأة عجوز هي بنت خالد العبسي، فلما علم بذلك الرسول، نهض لاستقبالها، وفرش لها عباءته كي تجلس عليها، وقال لها كلمته ذات الدلالة: « مرحباً ببنت نبي ضيعه قومه؟! » . .

وزيد بن عمرو بن نفيل بن عبد العزي (١٧ ق. هـ ٦٠٦ م) - وهو قرشي، من عدي - كان هو الآخر نموذجاً لحركة الرفض لواقع الجاهلية قبل الاسلام . . فلقد رفض الوثنية وتعدد الآلهة . . وحرم على نفسه الخمر، ودعا الى تحريمها . . واتخذ من غار حراء مكاناً للتحنث والتأمل والتعبد شهراً كل عام، هو شهر رمضان! . . وساح في شبه الجزيرة، شرقاً وغرباً وشمالاً وجنوباً، يلقى الأحبار والرهبان، ويبحث عن الحقيقة، ويجتهد لنسج نمط فكري جديد يتغير به واقع ذلك المجتمع القديم . . وبعد أن مات، وهو في طريقه الى الشام، باحثاً عن الحقيقة، شهدت مكة ظهور الاسلام، بعد موته بخمس سنوات . . وكان تقويم الرسول، ﷺ، لدعوة زيد تقويماً وضعها على طريق المحاولات الكبرى التي سبقت الاسلام داعية الى رفض الواقع الجاهلي ومحاولة تغييره . . فلقد قال الرسول عن زيد: « انه يبعث يوم القيامة أمة وحده؟! » . .

والحنفاء.. ذلك التيار الفكري الديني.. انتشر أصحابه وأتباعه في مواطن كثيرة من أرض شبه الجزيرة.. يرفضون الوثنية، وينكرون مظالم الجاهلية، ويتطلعون الى مجتمع جديد وفكر جديد.. وفي سبيل ذلك أخذوا ينقبون عن بقايا عقيدة التوحيد، كما عرفتها قرونهم الأولى على يد ابراهيم الخليل، ويحاولون بناء نمط فكري ديني من هذه البقايا.. ولقد كان أبو ذر الغفاري (٣٢ هـ ٦٥٢ - ٦٥٣ م) واحداً من هؤلاء الحنفاء، اهتدى بتأمله، وبفكرهم الى التوحيد، فوحد الله وصلى له وحده، دون واسطة، قبل ظهور الاسلام سنوات ثلاث![1]..

وحلف الفضول.. ذلك التعاهد الاجتماعي والسياسي الذي اجتمعت عليه عدة بطون من قريش - (بنو هاشم، وزهرة، وبنو أسد بن عبد العزى.. وبنو تيم) - وأقسموا فيه وتعاهدوا على: نصرة المظلوم، أياً كان.. وردع الظالم، مهما كان.. ورد المظالم الى أصحابها.. هذا الحلف كان هو الآخر شكلاً تنظيمياً ومنظماً اجتمعت فيه جهود رافضة لما امتلأ به ذلك الواقع الجاهلي من مظالم وآثام، وحاولت به تلك الجهود أن تحل بعض العدل محل الجور الذي كان يئن منه انسان ذلك المجتمع في ذلك التاريخ.. ولقد كان هذا الحلف من ارهاصات التغيير التي اقتربت، زمناً، من ظهور الاسلام، فبين عقده وبين نبوة محمد، ﷺ، عشرون عاماً.. ولقد كان الرسول من بين مؤسسيه، شهد ابرام ميثاقه وعمره عشرون عاماً..

فلقد كانت، اذن، للعرب جهود استهدفت تغيير الواقع، وبعض هذه الجهود كان سلميّاً، بينما استعان بعضها الآخر بالسيف - العنف - لانجاز ما أراد من تغيير.. فكانت هذه الجهود جميعاً علامات على طريق الانسان العربي نحو ثورته الكبرى، وانجازه الثوري الأعظم الذي تمثل في ثورة الاسلام..

---

(١) أنظر كتابنا (مسلمون ثوار) ص ١٧ طبعة بيروت سنة ١٩٧٤ م.

ثورة الاسلام

والحديث عن الاسلام كثورة، أو عن الجوانب التي مثلت الثورة في ذلك البناء الفكري والمادي الذي يندرج تحت عنوان: (الاسلام).. الحديث عن هذه القضية يتطلب ابراز موقف الاسلام من الثورة على جبهتين:

أ ـ **الجبهة الفكرية**: كما تمثلت في كتابه الأول: القرآن الكريم.. وفي: السنة النبوية الشريفة، التي كانت ولا تزال بمثابة «المذكرة التفسيرية»، للقرآن الكريم..

ب ـ **والجبهة الواقعية**: كما تمثلت في الانجازات الثورية التي غير بها الاسلام، عندما ظهر، واقع المجتمع الجاهلي، وعبر، عن طريقها، بانسان ذلك الواقع من مرحلة تطورية متخلفة ومعوقة الى أخرى حافلة بقدر عظيم من الاستنارة والتقدم والعدل والحرية، الأمر الذي خفف من قيود ذلك الانسان، وسلحه بأسلحة أفعل في صراعه من أجل التقدم، وانتقل به الى طور حضاري جديد..

على هاتين الجبهتين ـ وهما متصلتان، بل متحدتان ـ نستطيع أن نرصد موقف الاسلام، كحضارة، من الثورة، ونتعرف على الحقيقة القائلة: انه كان أعظم ثورات العرب المسلمين في ذلك التاريخ..

القرآن والسنة. . والثورة:

لم يقتصر موقف القرآن الكريم من قضية الثورة على استخدام المادة اللغوية لمصطلحها في الدلالة على معانيها بمجالات بعيدة عن اطارها، الذي هو تغيير المجتمع والانتقال به الى طور جديد، بل لقد شرع القرآن **الثورة كسبيل انساني لتغيير الواقع والتطور بالمجتمعات**، ولنا على ذلك أدلة قوية وعديدة، نكتفي بايراد بعضها نزولاً على حكم الحيز والمقام:

١ ـ فجميع التيارات الفكرية الاسلامية التي انحازت للثورة، نظرياً أو عملياً أو اليهما معاً، وقررت مشروعيتها، قد استندت الى أن القرآن قد أوجب على الأمة، متضامنة متكافلة، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإذا اقتضى النهوض بهذا التكليف استخدام « الفعل » بعد « القول »، والاستعانة « بالقوة » ـ التي اصطلحوا على تسميتها: قضية « السيف » ـ كان ذلك مشروعاً، لدى البعض، وواجباً لدى البعض الآخر. .

وهم قد استندوا في ذلك الى قول الله سبحانه: ﴿ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾[١] وقوله﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس، تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر)[٢].

وقالوا: انه اذا كان الأمر بالمعروف يقف عند حدود: الهدى والبيان بالتي هي أحسن، فإن النهي عن المنكر يتجاوز الهدى والبيان الى **الفعل**. . واستندوا في ذلك الى عديد من أحاديث الرسول عليه الصلاة والسلام، من مثل قوله: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»[٣]. . **«فالفعل» هنا يتقدم**

(١) آل عمران: ١٠٤.

(٢) آل عمران: ١١٠.

(٣) رواه مسلم والترمذي والنسائي وابن حنبل.

غيره من وسائل التغيير . . ومن مثل قوله، محذراً الأمة من النكوص عن هذا الطريق الصعب: « لتأمرن بالمعروف، ولتنهون عن المنكر، ولتأخذن على يد الظالم، ولتأطرنه[١] على الحق أطراً، أو ليضربن الله قلوب بعضكم ببعض، ثم تدعون فلا يستجاب لكم[٢] »! وقوله: « اذا رأيتم الظالم فلم تأخذوا على يديه يوشك الله أن يعمكم بعذاب من عنده»[٣] . . . ومن مثل ترغيبه أمته السير في هذا الدرب المحفوف بالمكاره والمليء بالأشواك، بقوله: « أفضل الجهاد كلمة حق أمام سلطان جائر »[٤]! وقوله: « سيد الشهداء: حمزة بن عبد المطلب، ثم رجل قام الى أمام جائر فأمره ونهاه فقتله »!

٢ - وغير آيات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والأحاديث المفسرة لها، تجد التيارات الفكرية الثورية، في تراثنا الاسلامي، الكثير من آيات القرآن الكريم التي تدعو الانسان الى رفض الظلم و « **العمل** » على تغييره . . فالثورة تعني الهجرة من حال الاستسلام والسكون الى حال التمرد والحركة، فهي هجران للركود والموات، ووثبة يتجاوز بها الانسان والمجتمع ذلك الوضع الجائر والواقع الظالم ليستبدل به آخر أكثر اشراقاً ووضاءة . . فليست الهجرة فراراً وهروباً، فهي، في الاسلام، فعل ايجابي، بل ووسيلة تأديب! والذين لا يهجرون المجتمع الظالم بتغييره هم ظالمون لأنفسهم، وهو أشد أنواع الظلم، لأن ضحيته ليس ذات الظالم لنفسه وحدها، وليست فرداً أو أفراداً، بل الأمة ومصالحها والقيم التي دعا اليها الله وبشر بها الرسول . . وفي ذلك يقول الله سبحانه: ﴿ان الذين توفاهم الملائكة ظالمي

---

(١) أي لتدخلونه في الحق وتجبرونه عليه.
(٢) رواه الترمذي وأبو داود وابن ماجه وابن حنبل.
(٣) رواه الترمذي في سننه.
(٤) رواه أبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه وابن حنبل.

أنفسهم، قالوا: فيم كنتم؟ قالوا: كنا مستضعفين في الأرض، قالوا: ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها؟! فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيراً ﴾(١) .

٣ ـ ذلك أن كونهم « مستضعفين في الأرض » لا يعفيهم من مسؤولية التكليف بواجب التغيير للظلم، لأن منطقهم الاستسلامي هذا يعاكس ارادة الله سبحانه، تلك الارادة التي صاغها القرآن الكريم في آية جمعت من المعاني والطاقات الثورية ما لم تجمعه شعارات وشعارات: ﴿ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض، ونجعلهم أئمة، ونجعلهم الوارثين . . ﴾(٢) . . فارادة الله أن تكون القيادة والامامة للمستضعفين في الأرض، وأن تكون لهم وراثة ما في حوزة أوطانهم من ثروات وعلوم وامكانيات . .

ولم ولن يحول بين التيارات الثورية الاسلامية وبين الاستدلال بهذه الآية أنها قد جاءت في معرض الحكاية عن قوم سابقين على ظهور الاسلام . . فعلماء الأصول قد قالوا: ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب . . ونحن نقول: ان القرآن لم يذكر قصص الأولين مستهدفاً التاريخ، بل أورد من هذا التاريخ مواطن للعبرة، فهو يعالج قضايا المجتمع الاسلامي، سواء أكان ذلك بالحديث المباشر أو بالصبر والعظات يسوقها لنا من خلال قصص الأولين.

٤ ـ وفي السنة النبوية وجدت التيارات الثورية المسلمة ما يؤيد موقفها من قضية « السيف »، أي استخدام « العنف الثوري » ـ بتعبيرنا الحديث ـ في عملية التغيير . . ـ وهي قضية خلافية، كما سنذكر في ختام هذه الصفحات ـ وجدوا في السنة ـ الى جانب الممارسة التي تمثلت في ملحمة ظهور الاسلام وصراعات المؤمنين به ضد خصومه ـ أحاديث عدة، أكثرها

(١) النساء: ٩٧.

(٢) القصص: ٥.

دلالة ذلك الذي رواه الصحابي حذيفة بن اليمان(١):

« قلت : يا رسول الله ، أيكون بعد الخير الذي أعطينا شر ، كما كان قبله؟!

قال: نعم!

قلت: فبمن نعتصم؟!

قال: بالسيف »!(٢).

فإذا عاد الشر ليطغى على واقع المجتمع ، فعلى المسلمين أن يعتصموا بالسيف سبيلاً للتغيير!

٥ ـ وغير هذه الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي استرشدت بها التيارات الثورية المسلمة في تقرير مشروعية الثورة ، بل وجوبها ، يلمح قارىء القرآن الذي يتدبر آياته ، ويستخدم المنهج الثوري ـ الذي أوصى به الرسول ـ في الكشف عن مكنون معانيه . . يلمح العديد من الآيات التي تدعم حجج أصحاب هذا الاتجاه . . وأنا أدعو القارىء للوقوف معي أمام مصطلح استخدمه القرآن للدلالة على عملية « التغيير الثوري » ، غير تلك المصطلحات التي سبقت اشارتنا اليها ، وهو مصطلح « الانتصار » ، **فالثورة تعني التغيير الذي يبدل حالاً بحال وسادة بسادة ويستبدل بواقع بالٍ واقعاً جديداً ، وهي في بعض جوانبها انتقام للمظلومين من الظالمين ، على تفاوت في درجات الانتقام ومواطنه ، وكذلك « النصر » و « الانتصار » . . فالنصر يعني : اعانة المظلوم ، والانتصار يعني الانتصاف من الظلم وأهله والانتقام**

(١) هو حذيفة بن اليمان (توفي سنة ٣٦ هـ) من أكثر الصحابة الموثوق في روايتهم للحديث ، روى عنه : أبو عبيدة بن الجراح ، وعمر بن الخطاب ، وعلي بن أبي طالب ، وغيرهم . . خيره الرسول بين ميزة الهجرة وميزة النصرة ـ أي أن يكون من المهاجرين أو من الأنصار ـ فاختار النصرة ، لأنه كان حليفاً للأنصار .

(٢) هذا الحديث رواه أحمد بن حنبل في مسنده ، وأبو داود في سننه .

منهم . . والقرآن يذكر الانتصار، بهذا المعنى، كفعل يأتيه « الأنصار » ضد البغي » الذي هو الظلم والفساد والاستطالة ومجاوزة الحدود . . !(١).

فإذا كان الانتصار: ثورة، والثوار: أنصاراً، فهل لنا أن نفترض لذلك صلة جعلت أولئك الذين أسسوا دولة الاسلام جهروا بدعوته وحاربوا في سبيلها، من الأوس والخزرج، يختصهم كتاب هذا الدين وأدب أمته باسم: الأنصار؟!

وهل لنا دليل من قول الشاعر الذي خاطب الرسول عليه الصلاة والسلام فقال:

والله سمى نصرك الأنصارا آثرك الله به ايثارا

نعتقد أننا لا نتجاوز الحدود بهذا الافتراض!

أما الآيات التي استخدمت مصطلح « الانتصار » للدلالة على « الثورة »، بمعنى التغيير والردع والانتقام من البغاة والظلمة والمستبدين، فإنها كثيرة . . وأهم من كثرتها وأخطر أنها تجعل « الانتصار » أي « الثورة » احدى الصفات الهامة للانسان المؤمن ولجماعة المؤمنين، بمعنى أن على المؤمن، كي تكتمل له الصفات االتي وصفه بها الله سبحانه في كتابه الكريم أن يكون « منتصراً » ضد البغي والظلم والاستبداد، أي أن يكون ثورياً وثائراً . . ! ».

يقول الله سبحانه في تعداد صفات المؤمنين: ﴿فما أوتيتم من شيء فمتاع الحياة الدنيا، وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون. والذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش واذا ما غضبوا هم يغفرون. والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم (ومما رزقناهم ينفقون.

(١) (لسان العرب) لابن منظور، مادة: نصر.

والذين اذا أصابهم البغي هم ينتصرون، وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن عفا وأصلح فأجره على الله انه لا يحب الظالمين. ولمن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل. انما السبيل على الذين يظلمون الناس ويبغون في الأرض بغير الحق أولئك لهم عذاب أليم. ولمن صبر وغفر ان ذلك لمن عزم الأمور﴾[١].

ففي هذه الآيات نطالع من صفات المؤمنين: أنهم المتوكلون على ربهم.. الذين يتجتنبون الكبائر.. ويغفرون أخطاء الضعفاء، لأن ـ كما يقول «البيضاوي» في تفسيره «الحلم عن العاجز محمود، وعن المتغلب مذموم، لأنه اجراء واغراء على البغي!» وأنهم قد استجابوا لربهم.. وأقاموا صلاتهم.. وجعلوا الشورى فلسفة نظام حكمهم.. ثم هم الذين يتصدون «بالانتصار» ـ «الثورة» ـ للبغي والظلم حتى يغيروه، لأنه لا سبيل ولا ملام على الذين «ينتصرون» ـ يثورون ـ بعد ظلمهم، وانما السبيل والملام على البغاة الظالمين..﴿والذين اذا أصابهم البغي هم ينتصرون﴾..﴿ولمن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل﴾!

بل لقد استخدم القرآن الكريم مصطلح «الانتصار» في وصف تيار الشعر والشعراء المسلمين الذين تصدوا بشعرهم لنظرائهم المشركين، فهذا التيار الجديد في الشعر العربي كان أصحابه أنصاراً ومنتصرين، أي ثواراً وثائرين..﴿والشعراء يتبعهم الغاوون، ألم تر أنهم في كل واد يهيمون؟ وأنهم يقولون ما لا يفعلون؟ الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيراً وانتصروا من بعد ما ظلموا، وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون﴾[٢].

---

(١) الشورى: ٣٦ ـ ٤٣.
(٢) الشعراء: ٢٢٧.

هكذا، وعلى هـذا النحو تـطالعنا نصـوص المصادر الاسـلامية الأولى والجوهرية: الكتاب والسنة، بما يزكي حجج التيارات الثورية الاسلامية على مشروعية الثورة، بل وجوبها، في الاسلام..

انجازات الاسلام الثورية في واقع الانسان العربي

في الجانب الديني، وبالذات: الألوهية، والنبوة، وعالم الحساب والجزاء، جاء الاسلام مصدقاً لما بين يديه من الرسالات السابقة، فقط صحح ما طرأ عليها وأصابها من انحراف، أبرزه انحرافها عن نقاء عقيدة التوحيد، ذلك أن دين الله واحد منذ اتصلت بين السماء والأرض أسباب الوحي الى الرسل والأنبياء.. ومن ثم فإن الذي بشر به محمد، ﷺ، لم يكن ديناً محمدياً.. أما في الجانب التشريعي، وعلى جبهات: تحرير الانسان، وأوضاعه الاجتماعية والسياسية، فنحن ازاء شريعة محمدية جديدة، لأنه اذا كان دين الله واحداً فإن شرائعه ـ بمعنى مناهجه وطرقه الموصلة الى تحقيق غايات دينه الواحد ـ متعددة بتعدد الرسل والأنبياء، للتعدد والاختلاف القائم في مجتمعات هؤلاء الرسل والأنبياء، وعصورهم..

ولقد جاء الاسلام ختاماً لرسالات السماء، وايذاناً بانتهاء «الوحي» المتجدد، لأن البشرية قد بلغت من رشدها، وأصبحت، في أمور معاشها، قادرة على الاسترشاد بعقلها، على ضوء الأطر العامة والقضايا الكلية التي أوصى بها الوحي في هذه الأمور.. ومن ثم فقد كان الاسلام، كشريعة

للدنيا، وكفلسفة تفسر لانسانه هذا الكون الذي يعيش فيه، طوراً جديداً غير مسبوق من الرسالات الدينية القديمة، بل وثورة استهدفت أحدث تغيرات جذرية عميقة مع واقع الحياة التي ظهر فيها وعقل الانسان الذي قرعت آذانه آيات كتابه الكريم . .

الانسان والكون:

كانت الطبيعة، في كثير من مظاهرها وظواهرها، لغزاً غير مفهوم للانسان العربي، بل ولغيره، على امتداد تاريخ طويل . . ولقد دفع هذا العجز، الذي لازم الانسان، عن فهم الكثير من هذه الظواهر الطبيعية الى أن خاف الانسان تلك الظواهر، وارتعدت منها فرائصه، ثم حاول استئناسها بالقرابين ثم جعل منها آلهة عبدها من دون الله، أو وسائط يتقرب بها، زلفى، الى الله . . عبد الشمس . . وعبد القمر . . وعبد النجوم . . وعبد الليل والنهار . . وعبد البحر، والنهر، والجبل . . وعبد، أو قدس، القوى أو النافع من الحيوان . . وقدم القرابين والصلوات للرعد والبرق والمطر . . وللجن . . وغير ذلك مما عجز عن تفسيره من مظاهر الطبيعة وظواهرها . .

فماذا أحدث الاسلام من ثورة على هذه الجبهة؟ . . وما هو التغيير العميق والجذري الذي أنجزه في حقل تصوّر الانسان العربي للكون، وعلاقته بالطبيعة وموقفه من قواها وظواهرها؟؟ . .

لقد قرر الاسلام: « تكريم » الانسان على ما عداه من مخلوقات هذا الكون . . كما قرر « تفضيله » على هذه المخلوقات ﴿ ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً ﴾[1] . . ولكنه لم يقف عند حدود « التكريم » و

---

(١) الاسراء: ٧٠.

« التفضيل » . . بل قرر أن الانسان هو « سيد » الطبيعة، وأن هذه الظواهر الطبيعية التي طالما رهبها حتى عبدها انما هي « مسخرة » له، بل انها لم تخلق الا لتكون « مسخرة » لهذا الانسان! . . فهنا ثورة، وانقلاب جذري في العلاقة بين الانسان والطبيعة يحدثها ذلك التصور الجديد الذي يقدمه الاسلام عن الكون للانسان العربي والمسلم . . بل لكل انسان.

وفي كثير من سور القرآن الكريم تلح آياته على تقرير هذا المعنى، وتغرس في نفس الانسان وعقله هذا التصور الجديد الذي يحرره من العبودية، عبودية الطبيعة وظواهرها، وينقله الى مكان « السيد » الذي ما خلقت هذه الطبيعة وظواهرها إلّا لخدمته وتحقيق الشروط الضرورية لرقيه وانسانيته . .

﴿الله الذي خلق السماوات والأرض وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم وسخر لكم الفلك لتجري في البحر بأمره، وسخر لكم الأنهار. وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وسخر لكم الليل والنهار﴾[1].

﴿ وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر، والنجوم مسخرات بأمره، ان في ذلك لآيات لقوم يعقلون﴾[2].

﴿وهو الذي سخر البحر لتأكلوا منه لحماً طرياً وتستخرجوا منه حلية تلبسونها وترى الفلك مواخر فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون﴾[3].

﴿ألم تر أن الله سخر لكم ما في الأرض والفلك تجري في البحر بأمره ويمسك السماء أن تقع على الأرض الا باذنه، ان الله بالناس لرؤوف

(١) ابراهيم: ٣٢، ٣٣.
(٢) لنحل: ١٢.
(٣) لنحل: ١٤.

رحيم﴾

﴿ألم تـروا أن الله سخر لكم مـا في السماوات ومـا في الأرض وأسبـغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة، ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير﴾[٢].

﴿الذي جعل لكم الأرض مهداً وجعل لكم فيها سبلاً لعلكم تهتدون. والذي نزل من السماء ماء بقدر فأنشـرنا بـه بلدة ميتاً، كـذلك تخـرجون. والـذي خلق الأزواج كلها وجعـل لكم من الفلك والأنعام مـا تـركبـون. لتستووا على ظهوره ثم تذكروا نعمة ربكم اذا استويتم عليه وتقولوا سبحان الذي سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين﴾[٣].

﴿الله الذي سخر لكم البحر لتجري الفلك فيه بأمره ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون. وسخر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعاً منه ان في ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾[٤].

﴿وسخرنا مع داود الجبال والطير وكنا فاعلين﴾[٥].

﴿واذكر عبدنا داود ذا الأيد، انه أواب. انا سخرنا الجبال معه يسبحن بالعشي والاشراق. والطير محشورة كل له أواب﴾[٦].

﴿ولسليمان الريح عاصفة تجري بأمره الى الأرض التي باركنا فيها وكنا بكل شيء عالمين)[٧].

﴿فسخرنا له[٨] الريح تجري بأمره رخاء حيث أصاب. والشياطين كل بناء وغواص. وآخرين مقرنين في الأصفاد﴾[٩].

---

(١) الحج: ٦٥
(٢) لقمان: ٢٠
(٣) الزخرف: ١٠ ـ ١٣.
(٤) الجاثية: ١٢، ١٣.
(٥) الأنبياء: ٧٩.
(٦) ص: ١٧ ـ ١٩.
(٧) الأنبياء: ٨١.
(٨) أي لسليمان.
(٩) ص: ٣٦ ـ ٣٨.

﴿والبدن جعلناها لكم من شعائر الله لكم فيها خير، فاذكروا اسم الله عليها صواف فإذا وجبت جنوبها فكلوا منها وأطعموا القانع والمعتر، **كذلك سخرناها لكم** لعلكم تشكرون. لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم، **كذلك سخرها لكم** لتكبروا الله على ما هداكم، وبشر المحسنين﴾ [١].

وهكذا... لم يكتف الاسلام بتكريم الانسان، وبتحريره من قيود الرهبة من الطبيعة وأسار العبودية لها، بل لقد ارتفع بمستوى تحريره الى الحد الذي قرر فيه أن هذه الطبيعة وقواها وظواهرها انما هي جميعاً مسخرة لهذا الانسان..

الفرد.. والقبيلة:

قبل ثورة الاسلام كان مجتمع شبه الجزيرة العربية لا يقيم وزناً لفردية الفرد بجانب القبيلة التي ينتسب اليها.. فالقبيلة هي الوحدة التي يبدأ منها التنظيم الاجتماعي لبناته، بل والتي ينتهي اليها هذا البناء؟!.. كانت وحدة متحدة، لها، من دون الفرد، الشخصية الاعتبارية، وكل الحقوق، وعليها، دون الفرد أيضاً، تقع الواجبات والتبعات التي تترتب على الفرد من أفرادها.. ولم يكن التضامن القبلي داخل القبيلة تعبيراً عن رقي في سلم التضامن والترابط بين الفرد والباقين من قبيلته بقدر ما كان تعبيراً عن تخلف التنظيم الاجتماعي عن الاعتراف لهذا الفرد بأية ذاتية مستقلة بجانب ذاتية القبيلة وشخصيتها المنفردة بالاعتبار والنفوذ.. فالملكية لها، والشرف لها، وكل الحقوق لها، والعار عليها، والنقيصة لها، وجميع المغارم تلزمها، ولا اعتبار للمسؤولية الفردية على أي فرد من أفرادها.. كانت ذاتية الفرد ضئيلة ومتضائلة وذائبة في الشخصية العامة لقبيلته التي ينتسب اليها..

(١) الحج: ٣٦، ٣٧.

ولكن ثورة الاسلام جاءت فأبرزت ذاتية الانسان الفرد على حساب ذاتية القبيلة، أبرزتها، في البداية، في اطار القبيلة، ثم حثت على اذابة ذاتية القبيلة في اطار الأمة القومية ومحيط الدولة العام.. وهي قد فعلت ذلك عندما قررت للانسان الفرد حريته واختياره، بعد أن كانت جبرية العرب في الجاهلية تحد من نطاق ذاتية الفرد ونموه الى حد كبير، وبعد أن رتبت على حريته واختياره مسؤوليته الفردية والتزامه المستقل عمّا قدمت وتقدم يداه.. ولقد بدأت ثورة الاسلام تقرير هذه المسؤولية الفردية وذلك الالتزام الفردي المستقل بميدان الأفعال والتكاليف الدينية وما يتعلق بها ويتصل من الأعمال شبه الاجتماعية، حسنات كانت أم سيئات، ثم اتسع هذا النطاق شيئاً فشيئاً حتى تقلصت، بالتدريج، هيمنة القبيلة لحساب المسؤولية الفردية والالتزام الفردي المستقل للانسان..

فجميع التكاليف، التي هي فروض عين، فردية.. تجب على الفرد ولا يجزيه عنها التزام قبلي أو غير قبلي.. وتبعاً لذلك فإن مسؤوليته عنها وحسابه عليها وجزاءه فردي كذلك.. فعليه، وحده، القصاص اذا قتل، وليده، وحده، القطع اذا سرق، وهو، وحده، المجلود اذا زنى.. الخ.. الخ.. وحتى فاطمة بنت محمد، عليه الصلاة والسلام، يقول أبوها، في معرض تقرير المسؤولية الفردية، والمساواة والصرامة في تقريرها: انها لو سرقت لقطعت يدها[1]؟!.. وحتى بنو هاشم وآل بيت الرسول يقرر الرسول أن المسؤولية الفردية هي حجر الأساس في علاقة كل واحد منهم بالتنظيم الاجتماعي الجديد، فينهاهم عن الاعتماد على علاقات النسب التي تربطهم به: « لا يأتي الناس بأعمالهم وتأتوني بأحسابكم ».

فكانت تلك واحدة من انجازات ثورة الاسلام على درب تحرير الانسان العربي..

(١) رواه البخاي ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه والدارمي وابن حنبل.

الانسان . . والقدر:

وكانت جبرية العرب في الجاهلية، عندما تنسب عمل الفرد الى القدر، خيراً كان هذا العمل أو شراً، تسهم في تحديد نطاق فردية الفرد وتحد من حريته الى حد كبير. . وجاءت ثورة الاسلام فلم تقف عند حدود تحرير الانسان الفرد من سلطة القبيلة الطاغية وتخليصه من الذوبان في محيطها، لأنها، بتقريرها حريته واختياره ومسؤوليته، قد جعلت ذاته، كفرد، اللبنة الأولى والمستقلة في التنظيم الاجتماعي الجديد. .

ولقد زادت هذه الثورة من حجم انجازها التحريري هذا ومن قيمته عندما رفعت من قدر الانسان وأعلت من شأن حريته وارادته وفعله حتى عندما يكون الحال بازاء ارادة الله سبحانه وتعالى وقضائه وقدره. . صحيح أن التوحيد الاسلامي يعني العبودية التامة من الانسان لله، وصحيح أن الاسلام يعني، أول ما يعني، اسلام الوجه اسلاماً كاملاً للخالق سبحانه، وصحيح كذلك أن صفات الله، في الاسلام، تجعله: القاهر، والجبار، والمهيمن، والمتكبر، والفعال لما يريد. . . . ولكن هذا التوحيد الاسلامي ذاته قد حرر ذات الانسان من العبودية للآلهة والقوى والطواغيت المادية الكثيرة التي كان تستعبد روحه وتستذل ذاته وتنتقص من حريته قبل التدين بعقيدة التوحيد. . ثم أن « التنزيه والتجريد » الذي قرره الاسلام بالنسبة للذات الالهية جعلنا أمام وضع جديد تقرر فيه: **التحرير الكامل والحقيقي** للانسان من استعباد **القوى المادية** التي كان يرهبها وتتحكم فيه، **والعبودية** لذات الهية يجعلها التصور التنزيهي أقرب الى القانون الأكبر والعقل العام للكون وتدخل بها في اطار **التجريد**. . وفي هذا التحول انجاز كبير على جبهة تحرير الانسان. .

ويؤكد هذا المعنى ويبرزه أن الاسلام عندما قرر الكثير من الحقوق المتعلقة بالدنيا، للذات الالهية، نراه، بسبب من « التوحيد والتنزيه »،

يعود، في الواقع العملي، الى جعل هذه الحقوق من نصيب الانسان. .

* فالفقه والشريعة يقرران أن « حق الله » هو « حق المجتمع ». . والمجتمع هو مجموع الأفراد الذين يعيشون فيه!. .

* والفقهاء يقررون: أن ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن. . فيضعون مبدأ: إن ارادة الشعب هي ارادة الله في صورة قانون اسلامي عام وقاعدة فقهية مقررة. .

* والرسول، عليه الصلاة والسلام، يقرر في حديثه، الذي يرويه أنس بن مالك: « ان أمتي لا تجتمع على ضلالة »[١]. . وفي الحديث الذي يرويه ابن عمر: « إن الله لا يجمع أمتي على ضلالة »[٢]. يقرر مبدأ: عصمة الأمة، وهي غاية ما تقرر ويتقرر في الفكر من اعلاء لقدر حرية الانسان. .

* ثم يبلغ الرسول بتحرير الاسلام للانسان القمة عندما يقول: « إن من عباد الله من لو أقسم على الله لأبره! »[٣].

فباستطاعة الانسان، اذن، أن يصل بسلطته وسلطانه الى الحد الذي لو أقسم فيه على الله لأبره الله!. . لأن هذا الانسان باكتشافه قوانين الكون وسنن الله فيه، وبسيطرته على هذه القوانين وتلك السنن يصبح حاكماً غير محكوم، لأن اكتشافاته هذه وسيطرته تلك هي كنه ما يريده الاسلام ويعنيه من وراء: الاقتراب من الله، والتشبه به، والاتصاف بصفاته. . فالله هو قانون الكون الأعظم، وطاعة الانسان لهذا القانون الأعظم تعني الاتصاف بصفاته والتسلح ببعض قدراته، الى الحد الذي يسخر فيه القوى الطبيعية بالسيطرة على ما يحكمها من قوانين: من أطاعني كنت يده التي يبطش بها،

---

(١) رواه ابن ماجه.

(٢) رواه الترمذي، وابن حنبل.

(٣) رواه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن حنبل. .

ورجله التي يمشي بها، وعينه التي يبصر بها، وأذنه التي يسمع بها!.. يا عبدي أطعني تكن ربانياً تقول للشيء كن فيكون؟!..

هكذا بلغ الاسلام الغاية من حرية الانسان وتحريره، حتى بالقياس الى القدر والى الجبروت والسلطان اللذين اختص بهما الحق، تبارك وتعالى، نفسه وذاته..

تحرير المرأة:

ولقد أولى الاسلام تحرير المرأة، من قيودها القديمة والتقليدية، عناية خاصة. ولم يقف عندما تقرر لها مع الرجل، كانسان، لأن قيودها الخاصة دعته الى ابراز ما قرر لها من حقوق وحريات.. فلم تعد - خلافاً لما كانت عليه قبل الاسلام ولما عاد فقرر عليها فقهاء عهود الحريم والعصور الوسطى - مجرد متاع للرجل وأداة للهو واستمتاعه.. وانما ارتقى الاسلام بنوع العلاقة الانسانية والاجتماعية التي تربطها بالرجل.. فعلاقة المودة والبر بين الأم وولدها يعلو سلطانها على سلطان الدين والاتفاق في المعتقد ﴿ووصينا الانسان بوالديه حسناً، وان جاهداك لتشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما﴾[1] ﴿وان جاهداك على أن تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفاً..﴾[2].. وعلاقة المرأة الزوجة بالرجل الزوج هي: المودة والرحمة، بل انها هي السكن الذي يسكن اليه في هذه الحياة!..﴿ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا اليها وجعل بينكم مودة ورحمة، ان في ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾[3].. وفي الحقوق والواجبات تستوي المرأة والرجل في نظر الاسلام ﴿ولهن مثل الذي عليهن

(١) العنكبوت: ٨.

(٢) لقمان: ١٥.

(٣) الروم: ٢١.

بالمعروف﴾ أما « الدرجة » التي أعطاها الاسلام للرجل على المرأة بقول قرآنه في آية المساواة هذه: ﴿وللرجال عليهن درجة﴾[1] فانها تقف عند تقرير ضرورة اعطاء العنصر الأكثر خبرة ووعياً وامكانية وتمكناً حق الفصل في المشكلات التي تأهل أكثر من سواه للقول الفاصل فيها[2]. .

صحيح أن الاسلام يقرر للأنثى، في حالات معينة، نصف ما للذكر من نصيب في الميراث، ولكن هذا التمييز المالي لا يعكس انتقاصاً من حرية الأنثى وحقوقها، بل لا نغالي اذا قلنا انه، هنا، يزيدها تكريماً وتحريراً. . ! فهو قد قرر لها الشخصية المالية المستقلة، ثم تبنى عرف العصر الذي ظهر فيه، الذي ألزم الرجل وحده بالتبعات المالية اللازمة للأسرة، ذكوراً واناثاً. . فكأن ما زاد في نصيبه من الميراث انما رصد لينفق منه على الأنثى التي ألزمه الشرع بالانفاق عليها، أما نصيبها هي فإنه قد تقرر لها دون الزام عليها بالانفاق منه في الشركة الزوجية. .

ولم ينظر الاسلام، كموقف عام وثابت، الى التمييز بين الناس في الأمور المالية كمعيار للتمييز بينهم في القدر والقيمة ودرجة الحرية. . فالرسول، عليه الصلاة والسلام، وأبو بكر الصديق كانا يلتزمان التسوية بين المسلمين في « العطاء »، باعتباره « معاشاً » لا علاقة له بالأقدار والمراكز والمفاضلات. . ثم جاء عمر بن الخطاب فميز بين الناس في « العطاء » عندما توافرت الأموال وكثرت بعد الفتوحات، ثم عاد علي بن أبي طالب الى نظام التسوية. . . وعلى عهد الرسول كانت « الحاجة » تحكم، في أحيان كثيرة، مقادير الأنصبة في توزيع الغنائم، دون أن يكون للتمييز والتمايز المالي أية علاقة بالأقدار والمراكز الخاصة بالصحابة الذين تفرض لهم السهام

(١) البقرة: ٢٢٨.

(٢) أنظر (الاسلام والمرأة في رأي الامام محمد عبده) ص ٦٢، ٦٣ دراسة وتحقيق د. محمد عمارة طبعة القاهرة سنة ١٩٧٥ م.

في هذه الأموال.. ولقد أعطى الرسول المهاجرين الفقراء غنائم هوازن ـ يوم حنين ـ ولم يعط الأنصار ـ الا رجلين فقيرين منهم ـ بل لقد أعطى « المؤلفة قلوبهم » من هذه الأموال ما لم يعطه لأحد من الذين سبقوا الى الاسلام وصنعوا بتضحياتهم دولته وانتصارات دعوته وعقيدته ـ فالتمييز المالي للرجل في الميراث، أمر من أمور المعاش، لا ينهض دليلاً على انتقاص ما قرر الاسلام للمرأة من حرية، وما شرع لها من مساواة بالرجل..

وصحيح أن القرآن الكريم يقرر في احدى آياته أن شهادة امرأتين تعدلان شهادة رجل.. ولكن المتأمل والمتدبر بهذه الآية يدرك أنها قد راعت تلك المرحلة التطورية التي كانت تمر بها المرأة يومئذ، وهي مرحلة كانت محرومة فيها من خبرات المعاملات المالية التجارية المعقدة، بسبب حرمانها من الشخصية المالية المستقلة، فجاء القرآن، مراعاة لتخلفها في هذا الميدان، ليقرر أن شهادتها في الدَّيْن ـ الذي يحتاج اثباته الى دليل كتابي لا تساوي شهادة الرجل.. فليس في الأمر انتقاص من قدرها وحريتها، وانما فيه موقف واقعي يلائم بين الحق وبين الامكانيات، وهي علة وقصد يفتح باب التطور والتنمية للحق بتطور الامكانيات ونموها.. ثم... هل يستوى الرجال في الذاكرة والتذكر وفي الامكانيات والقدرات؟؟.. انهم لا يستوون، ومن ثم تتفاوت حقوقهم دون أن يعني هذا التفاوت انتقاصاً من مساواتهم في الحرية التي قررها لهم الاسلام.

ذلك هو موقف الاسلام من التمييز بين شهادة الرجل وشهادة المرأة في ذلك الموطن المحدد والخاص من مواطن الاشهاد.. ويتأكد هذا الذي نقول اذا نحن تدبرنا آيات القرآن التي تتحدث عن هذه القضية فنقول:﴿يا أيها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين الى أجل مسمى فاكتبوه، وليكتب بينكم كاتب بالعدل، ولا يأب كاتب أن يكتب كما علمه الله، فليكتب وليملل الذي عليه الحق وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيئاً، فإن كان الذي عليه الحق

سفيهاً أو ضعيفاً أو لا يستطيع أن يمل هو فليملل وليه بالعدل، واستشهدوا شهيدين من رجالكم، فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل احداهما فتذكر احداهما الأخرى، ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا، ولا تسأموا أن تكتبوه صغيراً أو كبيراً الى أجله، ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى ألا ترتابوا، الا أن تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح الا تكتبوها، وأشهدوا اذا تبايعتم، ولا يضار كاتب ولا شهيد، وان تفعلوا فانه فسوق بكم، واتقوا الله، ويعلمكم الله، والله بكل شيء عليم﴾(١).

فليس في الأمر تمييز طبيعي ودائم ولا تمييز مطلق ينقص من قدر المرأة وما قرر لها الاسلام من حرية ومسؤولية وحقوق..

وتحرر من العصبية القبلية:

وكذلك كانت ثورة الاسلام تحريراً للانسان العربي من قيد العصبية القبلية الضيق وأفقها المحدود، وانطلاقاً به الى اطار القومية ذات المحتوى الانساني والصبغة الحضارية.. فبعد أن كانت القبيلة هي الوحدة التي تنتهي عند حدود نسبها روابط الولاء وتبعاته، أصبحت هذه القبيلة، منذ دستور دولة المدينة ـ الذي عرف بـ «الصحيفة» وبـ «الكتاب» ـ اللبنة الأولى في الكيان القومي العربي الموحد، والذي كان بمثابة الوجه الثاني لعملة واحدة، وجهتها الأولى: التوحيد، في الدين، لذات الاله.. فلم تعد القبيلة هي نهاية المطاف، ادارياً وسياسياً واجتماعياً، بل غدت الوحدة الأولية في الجماعة القومية العربية التي وحدتها ثورة الاسلام ودولته..

بل لقد خطا الاسلام الى أفق أبعد، وخاصة بعد فتوحات أهله التي حررت الشرق من البيزنطيين ومن الأسرة الساسانية الفارسية، عندما دعا

(١) البقرة: ٢٨٢.

قبائل العرب الى الاندماج في الشعوب التي فتحت بلادها، باعتبار ذلك تحقيقاً لقول الله في قرآنه الكريم: ﴿يا أيها الناس انا خلقناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا، ان أكرمكم عند الله أتقاكم، ان الله عليم خبير﴾(١) . . كما جاءت سنة الرسول، العملية والقولية، لتضع لهذا التوحد القومي مضموناً انسانياً وحضارياً وفكرياً يبتعد به عن العرق وعصبيته كما ابتعد به عن القبلية وتعصبها. . فليس يخفى السر الذي جعل تجربة دولة المدينة تبرز ضمن قادتها وقيادتها قادة مثل: بلال الحبشي (٢٠ هـ ـ ١٤ م) كرمز لالتحام الموالي والرقيق ذوي الأصول الأفريقية السوداء في الجماعة القومية العربية، عن طريق علاقة « الولاء » التي ربطتهم بالقبائل التي كانوا لها عبيداً قبل أن يحررهم الاسلام. . و« الولاء ـ كما قررت السنة النبوية ـ لحمة كلحمة النسب »(٢) . .

وكذلك كان الحال بالنسبة لقيادة: صهيب الرومي (٣٢ ق هـ ـ ٣٨ هـ ـ ٥٩٢ ـ ٦٥٩ م) وسلمان الفارسي (٣٦ هـ ـ ٦٥٦ م) ذلك أن مكانة هؤلاء القادة، المنحدرين من أصول عرقية غير عربية، والذين تعربوا بالحضارة والولاء، ان مكانتهم في المجتمع الجديد، وكانت عالية، انما تعكس وتعبر عن تلك الروابط التي ضمت هذه الجماعة القومية الجديدة، على اختلاف أصولها العرقية والجنسية. . فهم لم يكونوا مجرد « مؤمنين أتقياء » وانه كانوا رموزاً لأعداد متنامية أخذ الاسلام يحررها بالطريق التدريجي الذي سلكه لتصفية نظام الرقيق. . طريق: الحصر والتضييق لمصادر الاسترقاق، والتوسع في الأسباب التي تفك عن الأرقاء قيود الاسترقاق. والرسول ﷺ يبرز وزن هذه القيادات في تجربة الدولة القومية عندما يقول: «أنا سابق

(١) الحجرات: ١٣.

(٢) رواه الدارمي.

العرب، وصهيب سابق الروم، وسلمان سابق فارس، وبلال سابق الحبشة»!.

ولقد جاءت السنة القولية لتحدد وتؤكد ذلك المحتوى الحضاري، اللاعرقي، لهذه الوحدة القومية الجديدة، عندما قررت على لسان الرسول، عليه الصلاة والسلام: أن «ليست العربية بأحدكم من أب أو أم، وانما هي اللسان - (اللغة بالمعنى الحضاري الواسع) - فمن تكلم العربية فهو عربي»..

فكان ذلك انجازاً كبيراً على درب تحرر الاسلام للانسان، بثورته التي تجاوزت آفاق العصبية لقبلية الضيق الى رحاب الأفق القومي الواسع والمستنير.

وثورة اجتماعية كبرى:

وفي قضايا الثروة والمال والاقتصاد - (المسألة الاجتماعية) - كانت ثورة الاسلام أوضح ما تكون وأعمق ما تكون.. والاسلام، كدين، ومن خلال كتابه الكريم وسنته التشريعية العامة، لم يحدد لمستقبل المسلمين نظرية اجتماعية بعينها ولم يشرع لمجتمعهم تشريعاً اقتصادياً دائماً بذاته، لأنه، وهو خاتم الرسالات، والمقرر أن لله في كونه سنناً، منها سنة التطور والتحول والتغيير، ما كان له أن يضع القيود المسبقة على المصالح المتجددة والمتغيرة، خصوصاً وهو الذي قرر، كما أشرنا، الى أن ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن!.. ولكنه - في المسألة الاجتماعية - وضع فلسفة تشريع، ولم يضع تشريعاً، ودعا الى معيار توزن به الأمور عندما تتعارض المصالح والرغبات، وقرر أطراً عامة حثّ على أن تتم الحركة في داخلها، ثم ضرب الأمثلة التشريعية للواقع الذي ظهر فيه، توضيحاً وتقنيناً، ثم جاءت تجربة دولة الخلافة الراشدة فطورت بعض هذه الأمثلة التشريعية وعدلت بعض هذه القوانين، فكان أن ثبت بالقطع أن الاسلام، كدين، قد وقف عند

تقرير فلسفة التشريع المالي وحكمة الموقف الاجتماعي دون أن يقيد خطى المسلمين المستقبلة أو يكبل تجاربهم الاجتماعية بالنصوص والقوالب والنظريات . .

واذا شئنا ايجازاً يكثف فلسفة الاسلام الاجتماعية فإن باستطاعتنا أن نقول: انه قد انحاز كل الانحياز الى صف مجموع الأمة وعامتها، وانتصر لمصالح العاملين من أبنائها . . ثم ترك للواقع المتطور والمتغير أمر الاختيار والصياغة لما يحقق هذه المقاصد من نظريات وقوالب وتشريعات . .

والاسلام عندما انحاز الى مجموع الأمة، في المسألة الاجتماعية، لم يكن يبدأ من فراغ . . فهو قد ظهر في مجتمع تغلب عليه البداوة والبساطة، وكانت القبيلة فيه وحدة متحدة، يملك مجموع أبنائها، متكاملين، وعلى نحو جماعي، كل مصادر ثروتها، بل وجميع أدوات كسب عيشها، باستثناء أسلحة القتال. وبعد أن كانت القبيلة كياناً ادارياً وسياسياً مستقلاً، الى حد كبير، جاءت دولة العرب المسلمين لتجعل هذه القبيلة لبنة في بناء الأمة الاجتماعي والقومي الجديد . . وكان أن انتقل الاسلام بملكية مصادر الثروة الأساسية في المجتمع الى مجموع الأمة . . لقد كانت الملكية عامة في القبيلة، عندما كانت هي « دولة » البداوة قبل التوحيد، فأصبحت الملكية عامة في الأمة بعد التوحيد القومي الذي شرعه الدين ونهضت دولته لاقامته . .

والقرآن الكريم . . والسنة النبوية . . وتجربة عصر النبي والخلفاء الراشدين . . زاخرة جميعها بالأدلة على هذا الانحياز الى مجموع الأمة، في المسألة الاجتماعية، باعتباره فلسفة التشريع الاجتماعي للاسلام . .

فالمال في الاسلام هو مال الله، أودعه في الطبيعة، فيضاً الهياً، ورصده وسخره للبشر جميعاً، وبالعمل تتحدد السبل والمقادير التي بها يصيبون ولها ينالون من هذا المال . . هو مال الله، وحق الله، كما قرر الاسلام ـ هو حق المجتمع، لاحق فئة أو طبقة . . هو مال الله، والمستخلف فيه عن الله

الناس، والبشر، والأنام أجمعون!..

فالأرض جميعها، بما استكن في باطنها وما حملت على ظهرها قد جعلها الله للأنام جميعاً: ﴿والأرض وضعها للأنام﴾(١)..

والمجموع ـ بدليل مصير الجمع ـ هم الخلفاء والمستخلفون عن الله في ماله: ﴿وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه﴾(٢)..

والله هو الذي أفاض المال على خلقه وأمدهم به: ﴿وآتوهم من مال الله الذي آتاكم﴾(٣)..

وكما لا يتصور انسان أن يمتلك الأب أبناءه فيتصرف فيهم كيف يشاء، كذلك لا يتصور ـ وفق منطق القرآن ـ أن يمتلك الانسان المال فيتصرف فيه كيف يشاء، لأن كلا من المال والبنين مدد من الله أمد بهما الانسان: ﴿أيحسبون انما نمدهم به من مال وبنين نسارع لهم في الخيرات، بل لا يشعرون﴾(٤) ـ﴿ ذرني ومن خلقت وحيداً. وجعلت له مالاً ممدوداً. وبنين شهوداً﴾(٥).. ﴿ثم رددنا لكم الكرة عليهم وأمددناكم بأموال وبنين وجعلناكم أكثر نفيراً﴾(٦).. ﴿يرسل السماء عليكم مدراراً. ويمددكم بأموال وبنين، ويجعل لكم جنات ويجعل لكم أنهاراً﴾(٧)..

ثم تأتي السنة النبوية لتزكي هذا الموقف القرآني، ولتحدد: ماذا للانسان كانسان، في هذا المال الذي قرر القرآن أنه عام؟؟.. فتحدد أن ما للانسان هنا هو: حاجته، وفق العرف، وفي المتوسط المألوف، وليس ما فضل وزاد عن الاحتياجات.. وهي تقرر هذا الموقف عندما تميز بين المال، على اطلاقه، وهو لله، وبين ما يصح أن يقول عنه الفرد: هذا مالي!..

(١) الرحمن: ١٠.
(٢) الحديد: ٧.
(٣) النور: ٣٢.
(٤) المؤمنون: ٥٥، ٥٦.
(٥) المدثر: ١١ ـ ١٣.
(٦) الاسراء: ٦.
(٧) نوح: ١١، ١٢.

يقول الرسول، ﷺ: « يقول العبد: مالي، مالي!! وانما له من ماله **ثلاث، ما أكل فأفنى، أو لبس فأبلى، أو أعطى فأقنى**[١]. . » وفي رواية ثانية: « يقول ابن آدم: مالي، مالي!! هل لك من مالك الا ما تصدقت فأمضيت، أو لبست فأبليت، أو أكلت فأفنيت؟! »[٢] وفي رواية ثالثة: « ألهاكم التكاثر حتى زرتم المقابر. . يقول ابن آدم: مالي، مالي!! وانما لك ما أكلت فأفنيت، أو لبست فأبليت، أو تصدقت فأمضيت »[٣].

ولقد أخبر الرسول أصحابه أن مال أحدهم هو حاجاته واحتياجاته، أما ما سوى ذلك فهو مال ورثته، وليس ماله، وأن الذين يحرصون على ما زاد عن الحاجة انما يحبون أموال غيرهم، لأنها القدر الزائد عن الاحتياجات؟!. . يقول، عليه الصلاة والسلام: « أيكم مال وارثه أحب اليه من ماله؟! قالوا: يا رسول الله، ما منا من أحد الا ماله أحب اليه من مال وارثه. فقال: اعلموا أنه ليس منكم من أحد الا مال وارثه أحب اليه من ماله! **مالك ما قدمت، ومال وارثك ما أخرت؟!** »[٤].

والاسلام عندما انحاز، في المسألة الاجتماعية، الى مجموع الأمة، وجعل الاحتياجات معياراً للحياة، انما كان يستهدف تفادي المخاطر والمضار التي تنشأ عن تركز ثروة الله ـ ثروة الأمة ـ بيد قلة من الأغنياء يتداولونها ويتبادلونها ويحتجزونها فيما بينهم، لأن في ذلك الفساد كل الفساد، في المادة والفكر، في الدنيا وفي الدين. .قرر الإسلام ذلك، وضرب عليه الأمثلة وقدم بين يديه المواعظ والعبر من تجربة البشرية عبر تاريخها الطويل. .

فالثروة يجب أن توزع، وفق الاحتياجات، وذلك حتى لا يزداد غنى

(١) رواه مسلم وابن حنبل.

(٢) رواه مسلم وابن حنبل والترمذي.

(٣) رواه النسائي.

(٤) رواه النسائي.

الأغنياء فيصبح المال حكراً عليهم يتداولونه دولة بينهم: ﴿ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل، **كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم**، وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله ان الله شديد العقاب﴾(١).

وفي العديد من سور القرآن الكريم تطالعنا الآيات التي تقدم الصور غير المستحبة، بل والكريهة، للأغنياء والمستغنين، سواء أكانوا في المجتمع المحمدي أم فيما سبقه من المجتمعات..

فالاستغناء سلم يقود الانسان الى الطغيان، بل ان القرآن يكاد أن يجعله قانوناً يقضي بوجود الطغيان عند وجود الاستغناء: ﴿كلا **ان الانسان ليطغى. أن رآه استغنى**﴾(٢)!

والذين احتازوا الثروات واحتكروا الأموال، على مر التاريخ، كانوا هم المناوئين لرسل الله ورسالات السماء..

﴿قال نوح: رب، انهم عصوني **واتبعوا من لم يزده ماله وولده الا خساراً**﴾(٣).

وفي قرم نبي الله شعيب كان دعاة الشرك هم الأثرياء المستمسكون بحريتهم المطلقة فيما يحتكرون ويحتازون..

﴿قالوا: يا شعيب، أصلاتك تأمرك أن نترك ما يعبد آباؤنا، **أو أن نفعل في أموالنا ما نشاء؟!**﴾(٤).

وسنة أخرى من سنن الله في الكون يطالعنا بها القرآن: ان هلاك القرى

(١) الحشر: ٧.
(٢) العلق: ٦، ٧.
(٣) نوح: ٢١.
(٤) هود: ٨٧.

وانهيار الحضارات وتحلل المجتمعات وابادتها لابد مقترن بسيطرة « المترفين » من أبنائها: ﴿وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً﴾(١) - ومن القراء من يقرأ: « أمرنا » بتشديد الميم مفتوحة.. أي جعلنا هؤلاء المترفين أمراء في هذه المجتمعات وحكاماً..

ذلك لأن المترفين كانوا، دائماً، هم المناوئين لرسل الله ولرسالات السماء.. ومناوأتهم هذه بلغت - كما يحكي القرآن - مبلغ القانون!..

﴿وما أرسلنا في قرية من نذير الا قال مترفوها: انا بما أرسلتم به كافرون. وقالوا: نحن أكثر أموالاً وأولاداً وما نحن بمعذبين﴾(٢).

﴿وقال الملأ من قومه الذين كفروا وكذبوا بلقاء الآخرة **وأترفناهم** في الحياة الدنيا: ما هذا الا بشر مثلكم يأكل مما تأكلون منه ويشرب مما تشربون. ولئن أطعتم بشراً مثلكم انكم اذا الخاسرون﴾(٣).

والمترفون، عادة، هم أهل الجمود والمحافظة على القديم البالي: ﴿وكذلك ما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير الا قال **مترفوها**: انا وجدنا آباءنا على أمة وانا على آثارهم مقتدون﴾! (٤)

والترف، في ذاته، قوة تقود هؤلاء الذين ظلموا أنفسهم به الى مواقع الاجرام والمجرمين: ﴿واتبع الذين ظلموا ما **أترفوا** فيه وكانوا مجرمين﴾!(٥).

وهم بعد أن اعتقدوا أحقيتهم في احتكار الثروة قد اعتقدوا أحقيتهم في احتكار النبوة والرسالة ﴿وقالوا: لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم؟!.. (الوليد بن المغيرة - عظيم مكة - وعيسى بن مسعود الثقفي - عظيم الطائف -) ﴿أهم يقسمون رحمة ربك؟!..﴾(٦).. كما اعتقدوا

---

(١) الاسراء: ١٦.
(٢) سبأ: ٣٤، ٣٥.
(٣) المؤمنون: ٣٢، ٣٣.
(٤) الزخرف: ٢٣.
(٥) هود: ١١٦.
(٦) الزخرف: ٣٢.

أحقيتهم في احتكار الملك: ﴿وقال لهم نبيهم ان الله قد بعث لكم طالوت ملكاً، قالوا: انى يكون له الملك علينا، ونحن أحق بالملك منه، ولم يؤت سعة من المال؟!﴾[١].

تلك هي مواقفهم، عبر التاريخ، ومختلف المجتمعات، تتحدث عنها آيات القرآن.. ثم تطالعنا بالمصير السيىء الذي أعده الله لهؤلاء المترفين والمستغنين: ﴿وكم قصمنا من قرية كانت ظالمة وأنشأنا بعدها قوماً آخرين. فلما أحسوا بأسنا اذا هم منها يركضون. لا تركضوا وارجعوا الى ما أترفتم فيه ومساكنكم لعلكم تسألون. قالوا: يا ويلنا انا كنا ظالمين، فما زالت تلك دعواهم حتى جعلناهم حصيداً خامدين﴾[٢].. ﴿حتى اذا أخذنا مترفيهم بالعذاب اذا هم يجأرون. لا تجأروا اليوم انكم منا لا تنصرون. قد كانت آياتي تتلى عليكم فكنتم على أعقابكم تنكصون. مستكبرين به سامراً تهجرون﴾[٣].. ﴿وأصحاب الشمال ما أصحاب الشمال. في سموم وحميم. وظل من يحموم. لا بارد ولا كريم. انهم كانوا قبل ذلك مترفين﴾[٤].. ﴿وأما من بخل واستغنى. وكذب بالحسنى. فسنيسره للعسرى. ومايغني عنه ماله اذا تردى﴾[٥].. ولقد كان الدمار والبوار نصيب ذلك الذي استغنى فغره غناه حتى ظلم نفسه وقال لصاحبه: ﴿أنا أكثر منك مالاً وأعز نفراً. ودخل جنته وهو ظالم لنفسه قال ما أظن أن تبيد هذه أبداً. وما أظن الساعة قائمة ولئن رددت الى ربي لأجدن خيراً منهامنقلبا﴾[٦].. ويوم القيامة لن تغنى عنهم أموالهم ولن ينفعهم ما حقق لهم الشراء من سلطان: ﴿وأما من أوتي كتابه بشماله فيقول: يا ليتني لم أوت كتابيه، ولم أدر ما حسابيه. يا ليتها

---

(١) البقرة: ٢٤٧.
(٢) الأنبياء: ١١ ـ ١٥.
(٣) المؤمنون: ٦٤ ـ ٦٧.
(٤) الواقعة: ٤١ ـ ٤٥.
(٥) الليل: ٨ ـ ١١.
(٦) الكهف: ٣٤ ـ ٣٦.

كانت القاضية. ما أغنى عني ماليه. هلك عني سلطانيه﴾[١]. ﴿تبت يدا أبي لهب وتب. ما أغنى عنه ماله وما كسب. سيصلى ناراً ذات لهب﴾[٢]. . ﴿ويل لكل همزة لمزة. الذي جمع مالاً وعدده يحسب أن ماله أخلده، كلا لينبذن في الحطمة﴾[٣].

ثم تأتي السنة النبوية لتزكي موقف القرآن من المستغنين والمترفين، أولئك الذين احتكروا ما زاد عن حاجاتهم من الثروات والأموال، فحالوا بين الأنام وبين الاستخلاف في مال الله. . . يقول أبو ذر الغفاري: « جئت الى النبي، ﷺ، وهو جالس في ظل الكعبة، فلما رآني مقبلاً قال: هم الأخسرون ورب الكعبة! قلت: من هم، فداك أبي وأمي؟! . . قال: الأكثرون أموالاً، الا من قال هكذا، وهكذا، وهكذا - (من بين يديه، ومن خلفه، وعن يمينه، وعن شماله) - وقليل ما هم؟![٤] » . . أي الا الذين أنفقوا عن يمينهم وعن شمالهم وأمامهم وخلفهم، فعمموا في الناس ما زاد عن حاجاتهم. . وهؤلاء: « قليل ما هم » من بين المستغنين والمترفين - (الأكثرون أموالاً) - حسب تعبير الرسول، عليه الصلاة والسلام! . .

وهذا الموقف الذي اتخذه الاسلام من « المستغنين » و « المترفين » و «الأثرياء»، وما صورهم به القرآن من منكر الصور، وما تنبأ لهم به من سيىء المصير، لا يعني تحبيذه للفقر والحاجة والمسكنة. . انه يعادي الترف واحتكار مال الله، كي تتم ارادة الله باستخلاف خلقه في ماله، وحتى يزول « الترف » و « العوز » معاً. . فهو ينهى عن « الكنز » و « الاكتناز »، أي

(١) الحاقة: ٢٥ - ٢٩.
(٢) المسد: ١ - ٣.
(٣) الهمزة: ١ - ٤.
(٤) رواه البخاري ومسلم والنسائي.

الضم والجمع لما زاد عن الحاجة من الأموال، ويدعو الى انفاق فضول الأموال، أي ما زاد عن الحاجة منها، للمستحقين.. يقول الله سبحانه: ﴿.. والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم. يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لأنفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون﴾(١).

ومذهب أبي ذر الغفاري: أن ما زاد عن حاجة الانسان فهو كنز، سيكوي به ويعذب يوم القيامة، حتى وان أخرج عند الزكاة.. وهو أيضاً مذهب علي بن أبي طالب، الذي قرر أن الحد الأقصى لنفقة الانسان أربعة آلاف درهم « وما كثر عنه فهو كنز وان أديت زكاته »(٢)..

وفي اثبات هذا المذهب يروي أبو ذر عن الرسول، ﷺ، قوله: «من جمع ديناراً أو درهماً أو تبراً أو فضة ولا يعده لغريم ولا ينفقه في سبيل الله فهو كنز يكوى به يوم القيامة »(٣) روى ثوبان قول الرسول: « ما من رجل يموت وعنده أحمر أو أبيض الا جعل الله له بكل قيراط صفيحة يكوى بها من فرقه - (الطريق في شعر الرأس) - الى قدمه، مغفوراً له بعد ذلك أو معذباً »(٤).. ويروي أبو هريرة: « من ترك عشرة آلاف جعلت صفائح يعذب بها صاحبها يوم القيامة »(٥)..

ويؤيد هذا المذهب وذلك التفسير لمعنى « الكنز » (٦) تحديد القرآن

---

(١) التوبة: ٣٤، ٣٥.

(٢) أنظر القرطبي (الجامع لأحكام القرآن) جـ ٨ ص ١٢٣. طبعة دار الكتب المصرية.

(٣) المصدر السابق. جـ ٨ ص ١٣١.

(٤) المصدر السابق. جـ ٨ ص ١٣١.

(٥) المصدر السابق. جـ ٨ ص ١٣١.

(٦) يروى عن ابن عمر مذهب آخر في الكنز يرى ان ما أخرجت زكاته لا يعد كنزاً. أنظر المصدر السابق. جـ ٨ ص ١٢٣.

الكريم للقدر الواجب انفاقه من المال الذي يحوزه الانسان، وقوله ان ما يجب انفاقه هو: العفو، أي ما زاد وفضل عن حاجة العيال.. فعندما ثارت هذه القضية، وسأل المسلمون الرسول عنها نزل قول الله سبحانه: ﴿ويسألونك ماذا ينفقون؟ قل: العفو، كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون﴾[1]. والجمهرة من امفسري القرآن، من الصحابة والتابعين، على أن «العفو»: هو ما فضل عن العيال. فالمعنى: انفقوا ما فضل عن حوائجكم، ولم تؤذوا فيه أنفسكم فتكونوا عالة».. ومن هؤلاء المفسرين: عبد الله ابن عباس (٣ ق.هـ. ـ٦٨ هـ ٦١٩ ـ ٦٨٧ م) والحسن البصري (٢١ ـ ١١٠ هـ ٦٤٢ ـ ٧٢٨ م) وقتادة بن دعامة السدوسي (٦١ ـ ١١٨ ٦٨٠ ـ ٧٣٦ م) وعطاء بن دينار (١٢٦ هـ ٧٤٤ م) والسّدّي، اسماعيل ابن عبد الرحمن (١٢٨ هـ ٧٤٥ م) والقرظي محمد بن كعب، وابن أبي ليلى، محمد بن عبد الرحمن (٧٤ ـ ١٤٨ هـ ٦٩٣ ـ ٧٦٥ م)[2].

وتأتي السنة النبوية لتدعم هذا التفسير وهذا المذهب.. فأبو سعيد الخدري يروي عن رسول الله، ﷺ، حديثاً يقرر فيه أنه لا حق لمسلم فيما فضل وزاد عن حاجته، وأن الواجب هو دفع هذا الفضل ـ (الزيادة) ـ الى من لا مال عنده.. يقول الرسول: «من كان عنده فضل من ظهر ـ (دابة ركوب) ـ فليعد به على من لا ظهر له، ومن كان له فضل من زاد فليعد به على من لا زاد له».. ويكمل الرازي الحديث بلفظه فيقول: ان الرسول قد «ذكر من أصناف المال ما ذكر، حتى رأينا أنه لا حق لأحد منا في فضل!»[3]..

كما يروي ابن عباس، عن الرسول، الحديث الذي يقرر «شركة»

(١) البقرة: ٢١٩.

(٢) (الجامع لأحكام القرآن) جـ٣ ص ٦١.

(٣) رواه مسلم وابن حنبل.

الناس و « اشتراكهم » في المصادر الأساسية للثروة بمجتمع شبه الجزيرة يومئذ . . يقول : « المسلمون شركاء في ثلاث : الماء ، والكلأ والنار . وثمنه حرام »! . . وفي رواية أبي هريرة : « ثلاث لا يمنعن : الماء والكلأ والنار » . . وعن رواية عائشة أنها سألت الرسول :

ـ « يا رسول الله ، ما الشيء الذي لا يحل منعه ؟ . . فقال :

ـ الماء والملح والنار »(١).

ومصادر الثروة هذه ، وما شابهها ، يتحدد اختصاص الانسان منها وكسبه فيها بالعمل ، ما سبق وتحددت لحيازته حدود قصوى يكون ما بعدها « كنز » و « فضل » يجب رده الى من لا مال عنده . .

فالأرض الميتة لمن أحياها ، وداوم على استثمارها ، وسعيد بن زيد يروي عن الرسول قوله : « من أحيا أرضاً ميتة فهي له ، وليس لعرق ظالم حق »(٢) . . وهذا الحديث الذي يخصص الأرض بالعاملين فيها ، يجعل فكر الاسلام الاجتماعي ، لانحيازه الكلي « للعمل » ، يقف مع الشعار المعاصر : « الأرض لمن يفلحها »! . . بل اننا نجد في السنة النبوية أحاديث أخرى تدعو الى ذلك صراحة ، وتنهى عن « كراء » الأرض وتأجيرها . . فتأجير الأرض نظام عرفه مجتمع المدينة في عهد الرسول ، ثم نهى عنه الرسول . . يروي رافع بن خديج فيقول : « كنا نحاقل لأرض على عهد الرسول ، ﷺ ، فنكريها بالثلث والربع والطعام المسمى . فجاءنا ذات يوم رجل من عمومتي فقال : نهانا رسول الله ، ﷺ ، عن أمر كان لنا نافعاً! وطواعية الله ورسوله أنفع لنا ، نهانا أن نحاقل الأرض فنكريها على الثلث والربع والطعام المسمى ، وأمر رب الأرض أن يزرعها (بفتح الياء) ـ أو

(١) روى هذه الأحاديث ابن ماجه وابن حنبل .

(٢) رواه الترمذي وأبو داود .

يزرعها ـ (بضم الياء) ـ وكره كراءها، وما سوى ذلك »(١). . ويزيد معنى هذا الحديث الناهي عن كراء الأرض وتأجيرها، وضوحاً وحسماً ما يرويه جابر بن عبد الله، عن الرسول، ﷺ، يقول: « من كانت له أرض فليزرعها، ان لم يستطع أن يزرعها، وعجز عنها، فليمنحها أخاه المسلم، ولا يؤجرها اياه، ولا يكرها »(٢). .

ويزيد من أهيمة هذه الأحاديث، التي تقرر « أن الأرض لمن يفلحها »، يزيد من أهميتها وخطورتها في فكر الاسلام الاجتماعي أنها تتعدى الفكر النظري، وتقطع بأن مدلولها قد تحول الى ممارسة وتطبيق. . فلقد كان المسلمون يكرون الأرض ويؤجرونها، وكان هذا الأمر نافعاً للمؤجرين، فنهى عنه الرسول، فامتثلوا، ومنحت الأرض لفالحها، لأن طواعية الله ورسوله أنفع للمسلمين! . .

وفي المدينة، عقب هجرة الرسول، ﷺ، اليها شهدت الشهور الأولى من عمر الدولة الوليدة تجربة « المؤاخاة » التي جسدت فلسفة الموقف الاجتماعي للاسلام ودولته. . ففي البداية « آخى » الرسول بين المهاجرين بعضهم مع بعض. . ثم « آخى » بينهم وبين **الأنصار**. . وكان المهاجرون قد أجبروا على الخروج من ديارهم وأموالهم هرباً بعقيدتهم وحفاظاً على ايمانهم، بينما كان الأنصار يعيشون في وطنهم ومالهم، «فأشركت» المؤاخاة المهاجرين مع الأنصار، وأقام هذا التنظيم الاجتماعي الجديد للمهاجرين في أموال الأنصار حقوقاً تساوي حقوق الذين تجمعهم معاً صلات الأرحام والأنساب. . لقد كانت « المؤاخاة » عقداً اجتماعياً « اشترك » فيه وبه « المتآخون » في ثلاثة أشياء:

---

(١) رواه مسلم.

(٢) رواه البخاري ومسلم وابن ماجه.

١ ـ في الحق. . ويعني التناصر والتآزر في الجانب الروحي والمعنوي للبناء الجديد الذي مثلته دولة المدينة، والذي يحدده الدين. .

٢ ـ وفي المؤاساة. . وتعني المساواة والاشتراك في أمور المعاش ومصادره. .

٣ ـ وفي التوارث. . كما يتوارث ذوو القربى والأرحام. .

ثم حدث أن أوحى الله الى رسوله بقوله﴿والذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله والذين آووا ونصروا أولئك هم المؤمنون حقاً، لهم مغفرة ورزق كريم. والذين آمنوا من بعد وهاجروا وجاهدوا معكم فأولئك منكم، وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله، ان الله بكل شيء عليم﴾[1]. فنسخت الآية التي تخمس التوارث في ذوي الأرحام بند التوارث من عقد المؤاخاة. . لكن الأمران الآخران في عقد المؤاخاة ظلا على حالهما دون نسخ، أي ظلت هذه التجربة الاجتماعية قائمة «يشترك» و و «يتشارك» أعضاؤها في «الحق» وفي «المؤاساة»، أي في جانبي الحياة، المعنوي والمادي[2]. .

وأشارت آيات القرآن التي حرمت الربا الى «العمل»، وقرنته ـ على سنة القرآن وطريقته ـ «بالإيمان»، وتحدثت عن أن للناس، فقط، رؤوس أموالهم، أما ذلك المال ـ الربا ـ الذي يثمره المال دون «عمل» فهو محرم، يجب اسقاطه، وبأثر رجعي. قالت تلك الآيات البينات: الذين يأكلون الربا لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس، ذلك بأنهم قالوا: انما البيع مثل الربا، وأحل الله البيع وحرم الربا، فمن جاءه موعظة

(١) الأنفال: ٧٤ ـ ٧٥.

(٢) أنظر: ابن عبد البر (الدرر في اختبار المغازي والسير) ص ٩٦. تحقيق: د. شوقي ضيف. طبعة القاهرة: سنة ١٩٦٦ م.

من ربه فانتهى فله ما سلف وأمره الى الله، ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون. يمحق الله الربا ويربي الصدقات، والله لا يحب كل كفار أثيم. ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة لهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون.﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا ان كنتم مؤمنين. فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله، وان تبتم فلكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون. وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة، وان تصدقوا خير لكم ان كنتم تعلمون[١]. ﴾

فتحريم الربا - وهو المال الناشيء عن مال دون عمل - يقطع بأن الفلسفة الاجتماعية للاسلام تقف مع المذهب القائل ان العمل هو الذي يعطي الأشياء قيمتها، وهو الأساس من الكسب وعليه المعول في التمايز والامتياز.. وهذه الفلسفة هي التي صاغها، من بعد، ابن خلدون (٧٣٢ - ٨٠٨ هـ ١٣٣٢ - ١٤٠٦ م) عندما قال: « اعلم أن ما يفيده الانسان ويقتنيه من المتمولات ان كان من الصنائع فالمفاد المقتنى منه قيمة عمله، اذ ليس هناك الا العمل.. وقد يكون مع الصنائع في بعضها غيرها، مثل النجارة والحياكة، معهما الخشب والغزل، الا أن العمل فيهما أكثر، فقيمته أكثر... ان المفادات والمكتسبات كلها، أو أكثرها، انما هي قيمة الأعمال الانسانية » (٢)

* * *

هكذا كانت ثورة الاسلام، أو الاسلام الثورة، في المسألة الاجتماعية.. وعلى هذا النحو كان المحتوى الاجتماعي الثوري الذي جاء به الاسلام عن قضايا المال والاقتصاد والثروات..

(١) البقرة: ٢٧٨ - ٢٨٠

(٢) (المقدمة) ص ٣٠٢. طبعة القاهرة سنة ١٣٧٢ هـ.

لقد جعل المال مالاً لله.. منه فاض وعنه صدر، وجعل الناس جميعاً مستخلفين فيه.. وحدد العمل سبيلاً ومعياراً للاختصاص فيه والحيازة منه.. ونهى عن حيازة ما زاد عن الاحتياجات التي يحدد العرف والعادة حدودها القصوى.. ونبه على وجوب «الاشتراك العمومي» في المصادر الأساسية لثروة الأمة والمجتمع..

والمتصفح لحديث المال في القرآن يجد الكثير من الأدلة والبراهين على وضوح هذا الموقف الاجتماعي.. فكلمة «المال» اذا كانت قد أضيفت، في القرآن، الى ضمير «الفرد» سبع مرات، فإنها قد أضيفت الى ضمير «الجمع» سبعاً وأربعين مرة!.. حتى لقد قال الامام محمد عبده في ذلك: **إن الله، سبحانه، أراد أن ينبه بذلك على «تكافل الأمة في حقوقها ومصالحها، فكأنه يقول: ان مال كل واحد منكم هو مال أمتكم؟!»**[1]..

ولقد كان وراء هذا الموقف الاجتماعي للاسلام مذهبه الذي امتازت وتميزت به حضارته، والذي يوازن بين النقائض ويتوسط بين قطبي الظاهرة، فالانحياز للمجموع، ومعالجة القضية الاجتماعية من منظور الجماعة يرفض تركز الثروة بيد القلة المترفة، ويتحاشى شيوع الفاقة بين الأغلبية، وهو ما حذر منه الاسلام وكرهه الى الناس عندما قرن النقص في الأموال بالجوع والخوف، أي بالعجز والشلل، المادي والمعنوي، عن النهوض برسالة الانسان في هذه الحياة **﴿ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الأمال والأنفس والثمرات، وبشر الصابرين﴾**[2].

---

(١) (الأعمال الكاملة للامام محمد عبده) جـ ٥ ص ٢٠١. دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة. طبعة بيروت سنة ١٩٧٢ م.

(٢) البقرة: ١٥٥.

وأخيراً ـ يكثف القرآن الكريم موقفه الاجتماعي المنحاز الى مجموع العاملين، عندما يعلن أن ارادة الله، سبحانه، أن تكون القيادة والامامة ووراثة ما بالمجتمع من ثروات وامكانيات هي للمستضعفين في الأرض: ﴿ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين﴾[1].

لكن . . ماذا عن التفاضل في الدرجات؟؟:

غير أن « شبهة » يثيرها الذين لا يفقهون منطق القرآن ولا يعون مدلول مصطلحاته، ويحاولون بها تبرير المظالم الاجتماعية وتصويرها كما لو كانت التحقيق لارادة إلهية أزلية وأبدية! . . وهذه « الشبهة » تعتمد على ما ورد في القرآن من آيات كثيرة تتحدث عن تفاوت « درجات » الناس، وارتفاع بعضهم « درجة » أو « درجات » عن الآخرين . .

لكن الناظر في آيات القرآن، والباحث في مصادر تفسيره، لا يجد أية علاقة بين مصطلح « الدرجة » و«الدرجات»، كما استخدم فيه، وبين المسألة الاجتماعية والفكر الاجتماعي . . « فالدرجة » ليست هي « الطبقة » بالمعنى الاجتماعي، بل لا علاقة البتة بين المعنيين والمدلولين . . فالطبقة، بالمعنى الاجتماعي، شريحة اجتماعية تتميز بمركز مالي واجتماعي خاص، على حين ترد « الدرجة » و « الدرجات » في القرآن للدلالة على الجزاء في الآخرة، والتفاوت فيها هو التفاوت في المثوبة والتكريم الأخروي والمعنوي الذي يناله الانسان لقاء ما قدمت يداه من حسنات . .

*فللرجال على النساء درجة . . ولا علاقة لذلك بالنظام الطبقي وتفاوت الطبقات . .

---

(١) القصص: ٥.

* وقال تعالى ﴿ فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة .. ﴾[١] . أي ارتفاعاً في المنزلة عند الله[٢] . .

* و﴿الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم أعظم درجة عند الله﴾[٣] . . أي أعلى مرتبة وأكثر كرامة يوم القيامة[٤] . .

* وأنبياء الله يتفاوتون، اذ ﴿منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات﴾[٥] . . وهي مراتب لا يعقل أن تكون لها علاقة بالأوضاع الطبقية والاجتماعية[٦] . .

﴿وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجراً عظيماً. درجات منه ومغفرة ورحمة﴾[٧] . . ودرجاتهم هذه هي: منازلهم في الجنة[٨] ـ هكذا، وعلى هذا النحو يورد القرآن مصطلح « الدرجة » في المواطن الأربعة التي ورد فيها، ومصطلح « الدرجات » في المواطن الأربعة عشر التي ورد فيها، ويريد به: المثوبة والكرامة في الآخرة، دون أن تكون لهذه المواطن وآياتها أية صلة بالفكر الاجتماعي وفلسفة الاسلام في الأموال والاقتصاد . .

وحتى آيات « الزخرف » التي تقول: ﴿ولما جاءهم الحق قالوا: هذا سحروإنا ، كافرون. وقالوا: لولا نزل به القرآن على رجل من القريتين عظيم؟! . أهم يقسمون رحمة بك؟!، نحن قسمنابينهم معيشتهم في الحياة الدنيا، ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً،

---

(١) النساء: ٩٥.
(٢) أنظر: تفسير البيضاوي . ص ١٥٠ . طبعة القاهرة سنة ١٩٢٧ م.
(٣) التوبة: ٢٠.
(٤) تفسير البيضاوي ص ٢٧٧ .
(٥) البقرة: ٢٥٣ .
(٦) تفسير البيضاوي ص ٨٠ .
(٧) النساء: ٩٥، ٩٦.
(٨) تفسير البيضاوي، ص ١٥٠ .

ورحمة ربك خير مما يجمعون﴾[١]. . حتى هذه الآيات فانها لا تشهد للذين يريدون للمظالم الاجتماعية والتفاوت الاجتماعي الظالم سنداً من القرآن. . لأنها تتحدث عن منطق المترفين من المشركين، أولئك الذين استنكروا اصطفاء الله لنبي فقير، وتساءلوا منكرين: لماذا لم ينزل القرآن على عظيم مكة: الوليد بن المغيرة؟! أو عظيم الطائف: عيسى بن مسعود الثقفي؟!. . فهم، انطلاقاً من منطقهم الطبقي يريدون النبوة، هي الأخرى، امتيازاً طبقياً. . لكن الله، سبحانه، يسفّه من منطقهم ومعيارهم الطبقي هذا، لأنه وليد تنظيم اجتماعي ظالم وفاسد، ارتفع فيه البعض فوق البعض درجات، فسخره وسخر منه. . فالقرآن هنا لا « يشرع »، وانما « يصف » واقعاً ظالماً أثمر منطقاً ظالماً مرفوضاً، اذ لا يعقل، بداهة، ان يقصد شرع الله وتشريعه الى جعل قلة من الناس تسخر الكثرة وتسخر منها. . فالمقام هنا مقام الوصف، بل والادانة، وليس مقام التحبيذ أو التشريع. .

أما التفاوت في « الرزق » والتفاضل فيه، والذي تتحدث عنه آية: ﴿والله فضل بعضكم على بعض في الرزق، فما الذين فضلوا برادي رزقهم على ما ملكت ايمانهم فهم فيه سواء، أفبنعمة الله هم يجحدون﴾[٢]. . فإن وعي المعنى المراد بمصطلح « الرزق » هنا يجعل الآية متسقة تماماً مع الموقف الاجتماعي الذي اتخذه القرآن، والذي تحدثنا عنه، فالمراد « بالرزق » الاحتياجات. . وبديهي أن تتفاوت وتتفاضل احتياجات الناس، مأكلاً وملبساً ومسكناً. . الخ. . الخ. . كما وكيفا. . وهذا هو المراد بتفاوت « الرزق » والتفاضل فيه، اذ لا علاقة لمصطلح « الرزق » بمدلول مصطلحات مثل « الكسب » و « الملكية » و «الحيازة). . الخ. .

(١) الزخرف: ٣٠ - ٣٢. .
(٢) النحل: ٧١.

الخ . . ويشهد بهذا الذي نقول حديث ابن خلدون عن أن : المكاسب، اذا كانت بمقدار الضرورة والحاجة فهي « معاش »، أما ان زادت عن الحاجة فهي تسمى « رياشاً وتمولاً » أي دخلت في نطاق فضول الأموال التي دعا الاسلام الى ردها على المحتاجين ـ وأن القدر اللازم من « المكاسب » لمصالح الانسان وحاجاته هو الذي يسمّى « رزقاً » فإن لم ينتفع به في شيء من مصالحه ولا حاجاته فلا يسمى بالنسبة له«رزقاً»! . . ثم يورد ابن خلدون للدلالة على هذا التحديد حديث الرسول عليه الصلاة والسلام : « انما لك من مالك ما أكلت فأفنيت، أو لبست فأبليت، أو تصدقت فأمضيت »[1] . . فهذه الاحتياجات هي « الرزق »، وفيها، بداهة، يقع التفاوت والتفاضل بين الناس، وهو التفاوت والتفاضل الطبيعي، ولا علاقة لذلك بالتفاوت الطبقي أو الظلم الاجتماعي، كما يوهم أو يتوهم نفر ممن يشوهون أو يظلمون الفكر الاجتماعي للاسلام . .

هكذا ظهر الاسلام في حياة الانسان العربي، وفي واقع شبه الجزيرة العربية . .

ثورة في الفكر السياسي جعلت الشورى فلسفة نظام الحكم ـ (في دولة الخلافة الراشدة) .

وثورة لتحرير ذات الانسان العربي من الجبر والقدر وظواهر الطبيعة والاطار الضيق للتعصب القبلي . .

وثورة لتحرير المرأة والارتقاء بها كي تلحق بالرجل . .

وثورة لتحرير الرقيق، تدريجياً، ولدمجهم، « بالولاء »، قومياً، مع العنصر العربي، في اطار يحظى بمضمون انساني مستنير . .

(١) المقدمة : ص ٣٠٢ .

وثورة لتحرير الانسان، اجتماعياً، من العوز والاستغلال، بـالانحياز للمجموع، وتقرير الاشتراك العمومي « في ثروات الأمة، وجعل « العمل » معياراً للكسب الحلال وللتفاوت في الأرزاق.

ولقد ظل هذا المضمون الثوري لثورة الاسلام العربية محور الصراع في المجتمع العربي بين تيار الثورة، بفرقها وتياراتها وتنظيماتها وطبقاتها، وبـين أعدائها... فالذين تمسكوا بهذا المحتوى الثوري لثورة الاسلام كـانوا هم دائماً أعداء « الثورة »، كوسيلة من وسائل التغيير - والذين شرعوا « الثورة » سبيلاً للتغيير كـان الهدف من ثـوراتهم، في الأغلب الأعم، محاولـة العودة بالمجتمع وتبني المحتوى الثوري لثورة الاسلام، سواء في الفكر النظري أو الممارسة والتطبيق..

الثورة على حكم عثمان بن عفان

في عهد عمر بن الخطاب (٤٠ ق.هـ ـ ٢٣هـ ٥٨٤ ـ ٦٤٤ م) اكتملت للدولة العربية الاسلامية فتوحاتها الكبرى، وعند ذلك بدأ طور جديد في حياة هذه الدولة وذلك المجتمع، فلقد دخلت في هذا الاطار شعوب ذات ثروات وحضارات ومواريث، الأمر الذي استدعى قيام بناء اداري وسياسي وتشريعي يلبي احتياجات هذا الواقع الجديد، ويتخذ مادته ويستلهم مواده من مواريث هذه الشعوب وتراث تلك الحضارات، بعد عرضها على موازين العدل وفلسفةالشورى التي أوصى بها الدين الجديد.

لكن الاختلاف الذي طرأ على طبيعة المجتمع وفي بنيته، ثراء، وحضارة، وفي النظم الطبقية ذات العراقة والتقاليد.. الخ.. الخ.. قد أوجد فجوة بين الواقع المادي الجديد، الذي دخل في اطار الدولة بعد الفتح، وبين الفكر الاجتماعي الثوري والتنظيم الاجتماعي شبه الجماعي الذي أقامه المسلمون الأوائل في مجتمع شبه الجزيرة، البسيط، والملائم للجماعية الى حد كبير..

لقد نشأ، في اطار الدولة، واقع جديد، يثير مشكلات جديدة، ويستدعي جديداً في الحلول والاجتهادات..

ولم يكن الأمر سهلا، ولا كانت الحلول جميعها ميسرة أمام السلطة الاسلامية وهي تعالج مشكلات ذلك الواقع الجديد.. وفي مقدمة تلك المشكلات جاءت مشكلة الثراء العريض الذي وضعته الفتوحات الكبرى بين يدي المسلمين الفاتحين.. فالموقف من أرض العراق والشام ومصر كان مشكلة اختلف المسلمون من حولها حتى حسمت بالتحكيم.. وزيادة الثروة جعلت عمر بن الخطاب يعدل عن سنة النبي وأبي بكر في التسوية بين الناس في العطاء فقرر التمييز والمفاضلة متخذاً معياره: السبق الى الاسلام.. كما أن هذا الثراء الجديد والعريض قد حرك في نفوس أشراف قريش والسادة القدماء لمجتمعها القديم تطلعات وتطلعات.. والصورة التي تعبر عن المخاطر التي نشأت بذلك المجتمع نتيجة لذلك الثراء الجديد، هي صورة عمر بن الخطاب عندما حملت اليه كنوز أكاسرة الفرس، ووضعت في فناء المسجد، وانعكست عليها أشعة الشمس فلمعت وحميت! وتشاور المسلمون، أيوزعونها بالعد؟ أم بالمكاييل؟!.. وكانت المفاجأة عندما نظر عمر لهذه الكنوز وبكى!.. ولما سئل ذلك السؤال الاستنكاري: كيف تبكي يا أمير المؤمنين في موطن الرضى والشكر؟! أنبأهم أنه يدرك المخاطر التي تحملها هذه الكنوز الى النفوس!!.

ومنذ ذلك التاريخ اجتهد عمر وجاهد كي يحاصر هذه المخاطر، ويطاردها اذا هي أطلت برأسها في المجتمع الجديد..

* فالأرض الزراعية تقرر أن تكون ملكية رقبتها لبيت المال، وأن يكون خراجها مصدراً لمصرف الأمة وجهاز دولتها.. فمنع ذلك التشريع حيازة الجند الفاتح لأودية الأنهار في مصر والشام والعراق، وأنقذ الفلاحين في هذه الأرض من وضع الرقيق.

* وأشراف قريش، أصحاب التطلعات الطموحة للثراء العريض، حجر عليهم عمر مغادرة العاصمة، فكان الواحد منهم لا يغادرها الا بإذن

من الخليفة، ولأجل محدد. وقال في ذلك عمر قولته الشهيرة: «لآخذنّ بحلاقيم قريش لأمنعهم من أن يتجاوزوا الحرتين!».. حتى لقد كان الرجل من هؤلاء الأشراف يطلب الى عمر أن يغادر المدينة غازياً في سبيل الله، فيقول له عمر: حسبك ثواب غزواتك مع الرسول عليه الصلاة والسلام؟!..

* ومن بين ولايات الدولة الاحدى عشرة في الأقاليم، على عهد عمر، لم يكن لقريش الا ثلاثة ولاة، ولم يكن لبني أمية ـ الذين تتركز فيهم عصبية قريش ـ سوى وال واحد(١)..

* وعندما أدرك عمر، أواخر عهده، أن التمييز بين الناس في العطاء قد أحدث ـ رغم عدله وشدته في الحق ويقظة ضميره كحاكم تؤرقه شؤون العدل بين رعيته ـ تفاوتاً في الثراء، عزم على التغيير، وأعلن أنه سيعود من العام المالي المقبل الى سنة الرسول وأبي بكر في التسوية بين الناس في العطاء، وقال في ذلك كلماته الشهيرة: «لو عشت من قابل لسويت بين الناس في العطاء».. بل لقد عزم على جعل هذه التسوية «بأثر رجعي» ـ كما يقول تعبيرنا المعاصر ـ فقال: «لو عشت من قابل لأخذت فضول ـ (زيادات) ـ أموال الأغنياء فرددتها على الفقراء»، وفي رواية أخرى: «والله لئن بقيت الى الحول لألحقن آخر الناس بأولهم، ولأجعلنهم رجلاً واحداً»(٢).. ولكن عمر اغتيل قبل حلول الموعد الذي ضربه لتنفيذ هذا التغيير!.

وبموت عمر، افتقد المجتمع الاسلامي ذلك الحذر وتلك الشدة وهذه الحيطة التي تميز بها ذلك العادل المتفرد.. فاقتحم سادة قريش وأشرافها،

---

(١) د. طه حسين (الفتنة الكبرى) جـ ١ ص ٧٣، ٧٤، ١٣٥ طبعة القاهرة سنة ١٩٧٠ م.
(٢) (طبقات ابن سعد) جـ ٣ ق ١ ص ٢١٧ طبعة القاهرة.

خلف بني أمية، الأسوار التي حجزهم عمر وراءها، سالكين الى مطامعهم ومطامحهم ثغرات وجدوها في أسلوب الخليفة الجديد عثمان بن عفان . .

فلقد استأثرت قريش بمعظم الولايات الاقليمية وأهمها . . وتعاقب الولاة منها على الأمصار، حتى قال الشاعر:

يلينا من قريش كل عام أمير محدث أو مستشار
لنا نار تحرقنا فنخشى وليس لهم، ولا يخشون، نارا![1]

والحجر الذي فرضه عمر على سادة قريش وأشرافها قد زال، فخرجوا الى البلاد المفتوحة ذات الثراء، فكونوا العصبيات واحتازوا واحتاز الناس باسمهم الثروات، وأدرك الطبري ـ على قلة تحليلاته وتعليلاته ـ خطورة ذلك التطور وآثاره المدمرة في مجتمع الاسلام، فكتب يقول في تاريخه: ان عمر بن الخطاب كان « قد حجر على أعلام قريش من المهاجرين الخروج في البلدان الا باذن وأجل . . فلما ولي عثمان لم يأخذهم بالذي كان عمر يأخذهم به، **فخرجوا الى البلاد، فلما نزلوها ورأوا الدنيا، ورآهم الناس، فانقطع اليهم الناس . . وتقربوا اليهم، وقالوا: يملكون فيكون لنا في ملكهم حظوة؟! فكان ذلك أول وهن على الاسلام، وأول فتنة كانت في العامة!! ولذلك كان عثمان أحب الى قريش من عمر!** »[2].

وبعد التقشف الذي تميز به عمر، والتحرج الذي تميز به ازاء مال المسلمين العام ـ والذي أصبح مضرب الأمثال ـ وجدنا الواقع الجديد يفرز أفكاراً جديدة تزيل الحدود والحواجز بين مال الحاكم الخاص وما تحت ولايته من مال عام . . فمعاوية بن أبي سفيان، والي الشام، يعترض على قول أبي

(١) ابن أبي الحديد (شرح نهج البلاغة) جـ ٢ ص ١٢٩، جـ ١٧ ص ٢٤٢. طبعة القاهرة سنة ١٩٥٩.

(٢) المصدر السابق جـ ١١ ص ١٢، ١٣.

ذر الغفاري: أن المال مال الناس، ويقول: انه مال الله، وان التصرف فيه من حقه، كحاكم، منحاً ومنعاً.. وعثمان لا يرى فارقاً بين أن يكون « الخازن » خازناً لبيت مال المسلمين أو خازناً لخليفتهم، الأمر الذي أدى الى غضب خازن بيت المال، وقوله: ان خازنك هو غلامك، أما أنا فخازن بيت مال المسلمين.. ولقد استقال الرجل بأن حمل مفاتيح بيت المال ووضعها على منبر المسجد عندما رفض عثمان أن يوقع صكاً يثبت أن عطاياه لبعض المقربين انما هي فرض في ذمته الوفاء به لبيت المال!

وعندما لغط الناس بأن الخليفة يأخذ من فضول أموالهم ما ينفقه في شؤونه الخاصة خطب فيهم فقال: « .. هبوني بنيت منزلاً من بيت المال، أليس هو لي ولكم؟!.. **فلم لا أصنع في الفضل (أي الزيادة من حاجات الناس وعطائهم) ما أحببت؟! فلم كنت اماماً إذاً؟!!.. فما لي لا أفعل في فضول الأموال ما أفاء؟!** »[١]..

فهو فكر جديد أثمره واقع جديد.. والتفاوت في الثروة والثراء الذي بدت بوادره أواخر عهد عمر، فعزم على محوه، استشرى على عهد عثمان، فلم يعد الولاة يحاسبون كما كان الحال أيام عمر.. ونموذج الخليفة الفقير ـ كقدوة ـ لم يعد مألوفاً.. فأبو بكر ـ وكان من أغنياء القوم ـ مات معدماً، وعمر ـ وكان من أوسطهم مالاً ـ مات مديناً.. أما عثمان فكان أول خليفة يخلف ثروة طائلة، فلقد وجدوا، يوم مقتله، عند خازنه ١٥٠,٠٠٠ دينار ١,٠٠٠,٠٠٠ درهم، وقدرت ضياعه بوادي القرى وحنين بـ ١٠٠,٠٠٠ دينار، الى غير ذلك من الخيل والابل والمقتنيات والممتلكات![٢]..

وعلى هذا النحو من الثراء تتحدث مصادر التاريخ، فتحصي ثروات

---

(١) (شرح نهج البلاغة) جـ ٩ ص ٦، ٢٣.

(٢) المسعودي (مروج الذهب) جـ ٢ ص ٣٤١، ٣٤٢ طبعة القاهرة سنة ١٩٥٨ م.

طائلة لعديد من أشراف المهاجرين، من مثل الزبير بن العوام، وطلحة بن عبيد الله، وعبد الرحمن بن عوف، وسعد بن أبي وقاص، وكذلك لزيد بن ثابت، ويعلى بن منية.. وغيرهم كثيرون(١)..

* * *

وأمام هذه التغييرات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والفكرية التي بدلت واقع المجتمع ومثل قياداته، لم يجد الرافضون لهذه التغييرات صعوبة أو حرجاً في الدعوة الى سلوك سبيل الثورة لتغيير هذا الواقع الجديد.. لم يجدوا صعوبة ولا حرجاً، لأن تراث الاسلام وتعاليمه ـ التي ألمحنا الى طرف منها ـ تنفي هذا الحرج، وتزكي اللجوء الى الثورة وتبارك سعي الثوار..

وغير الجماهير التي همت بالثورة خلف أبي ذر الغفاري، بالشام والمدينة، قبل نفيه الى الربذة (٢).. والتي تململت من استئثار بني أمية بالسلطة والسلطان، كانت هناك (هيئة المهاجرين الأولين) التي كانت بمثابة حكومة دولة المدينة منذ الهجرة اليها، والتي قوامها: أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، وأبو عبيدة، وطلحة، والزبير، وعبد الرحمن بن عوف، وسعد بن أبي وقاص، وسعيد بن زيد.. وهي الهيئة التي تكونت من أشراف المهاجرين السابقين الى الاسلام، وفي عهد الرسول كانت لبيوتهم، التي تحيط بالمسجد ـ دار الحكومة ـ أبواب تفضي الى المسجد، من دون الناس.. كما كان لهم مكان خاص مع الرسول، فهم خلفه في الصلاة وهم أمامه في القتال!(٢).

ولقد استأثرت هذه الهيئة بالخلافة، دون الأنصار، منذ اجتماع السقيفة

---

(١) المصدر السابق. جـ ٢ ص ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٩.

(٢) ابن الأثير (أسد الغابة) جـ ٢ ص ٣٨٩، طبعة دار الشعب، القاهرة.

عقب وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام، فعقد اثنان منها - عمر وأبو عبيدة - لثالث منها - أبو بكر - . . عندما حضرت الوفاة أبا بكر استشار بقيتهم في العهد بها لعمر - وعندما حضر الموت عمر كان الباقون منها ستة، فكون منهم مجلس الشورى الذي اختار لها عثمان بن عفان. .

فلما حدثت الأحداث التي أشرنا اليها في السنوات الأخيرة من حكم عثمان، وجدت هذه الهيئة الدستورية أن سلطاتها قد اغتصبت منها، وأن بني أمية قد استأثروا بحقها الذي استقر لها منذ اجتماع السقيفة عقب وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام. . فشارك أعضاء (هيئة المهاجرين الأولين) في التحريض على الثورة، بل لقد نهضت هذه الهيئة بالمهمة التي كانت العامل الحاسم في انهاء عهد عثمان بالثورة، عندما أصدرت بياناً دعت فيه ثوار الأمصار والأقاليم الى الزحف على العاصمة، لاحتلالها، وتغيير ما طرأ فيها وعليها، واعادة سلطاتها الدستورية والشرعية اليها. . ولقد أورد ابن قتيبة نص هذا البيان الذي يقول فيه (المهاجرون الأولون) لأهل مصر:

« بسم الله الرحمن الرحيم. . من المهاجرين الأولين وبقية الشورى الى من بمصر من الصحابة والتابعين. . أما بعد، أن تعالوا الينا، وتداركوا خلافة رسول الله قبل أن يسلبها أهلها، فإن كتابَ الله قد بدل وسنة رسوله قد غيرت، وأحكام الخليفتين قد بدلت. فننشد الله من قرأ كتابنا من بقية أصحاب رسول الله والتابعين بإحسان الا أقبل الينا وأخذ الحق لنا وأعطاناه، فأقبلوا الينا ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر، وأقيموا الحق على المنهاج الواضح الذي فارقتم عليه الخلفاء. غلبنا على حقنا، واستولي على فيئنا، وحيل بيننا وبين أمرنا، وكانت الخلافة بعد نبينا خلافة نبوة ورحمة، وهي اليوم ملكاً عضوداً، من غلب على شيء أكله! »[1].

(١) (الامامة والسياسة) جـ ١ ص ٣٢. طبعة القاهرة سنة ١٣٣١ هـ.

ولقد استجاب ثوار الأمصار والأقاليم لهذا النداء، فزحفوا الى العاصمة، وأرسلوا علي بن أبي طالب بمطالبهم الى الخليفة: **أن يعزل الولاة، ويرد المظالم، ويعيد النهج الذي كان عليه عمر بن الخطاب**.. ولما لم يستجب عثمان، اقتحم المدينة ثوار الكوفة يقودهم مالك بن الحارث النخعي، وثوار البصرة يقودهم حكيم بن جبلة العبدي، وثوار مصر يقودهم عبد الرحمن بن عديس البلوي..

ثم تطورت أحداث الثورة، حتى بلغت حد احتلال المدينة، ومحاصرة الخليفة في بيته، ثم تسوروا عليه منزله فقتلوه، يرحمه الله، وهو يقرأ القرآن!

فكانت تلك أول ثورة شهدها واقع المجتمع الاسلامي على عهد صدر الاسلام..

* * *

ثم ان الثوار لم يقفوا بعمليتهم الثورية عند قتل عثمان.. بل مضوا فاختاروا علي بن أبي طالب للخلافة، وبادر علي في اليوم التالي لبيعته فأعلن في أول خطبة له التغييرات الثورية التي ألغت ما طرأ على المجتمع الاسلامي في عهد عثمان:

١ - **ففي السياسة والادارة**: أعلن عزل عمال عثمان وولاته على الأمصار والأقاليم.

٢ - **وفي الاقتصاد الزراعي**: كانت هناك الأرض التي جعلها عمر ملكاً خالصاً لبيت المال، ثم جاء عثمان فأقطعها لأوليائه وأعوانه وولاته وأهل بيته.. فأعلن علي رد هذه الأرض الى ملكية الدولة وحوزة بيت المال، ورفض أن يعترف بالتغييرات التي حدثت فيها، وقال في ذلك كلماته الحاسمة: « والله لو وجدته - (أي المال) - قد تزوج به النساء، وملك به الإماء، لرددته.. فإن في العدل سعة، ومن ضاق عليه العدل فالجور عليه أضيق! ».

كما أعلن أن التمايز الطبقي الذي رفع من لا يستحق وخفض من لا يستحق قد حان الحين لتصفيته، فقال: والذي بعث محمداً بالحق انه «لا بد أن يعود أسفلكم أعلاكم، وأعلاكم أسفلكم، وليسبقن سابقون كانوا قصروا، وليقصرن سباقون كانوا سبقوا»؟!(١).

٣ - **وفي ميدان العطاء**: أعاد نظام التسوية بين الناس، فنفذ بذلك عزم عمر الذي لم يتمكن من تنفيذه، وعاد بالأمر الى سنة النبي وأبي بكر.. وقال في هذا الصدد: «ألا لا يقولن رجال منك غداً، قد غمرتهم الدنيا، فاتخذوا العقار، وفجروا الأنهار، وركبوا الخيول الفارهة، واتخذوا الوصائف الروقة - (الحسان) - فصار ذلك عليهم عاراً وشناراً، واذا ما منعتهم ما كانوا يخوضون فيه، وأصرتهم - (قيدتهم) - الى حقوقهم التي يعلمون، فينقمون ذلك ويستنكرون ويقولون: حرمنا ابن أبي طالب حقوقنا!.. فأنتم عباد الله، **المال مال الله، يقسم بينكم بالسوية، لا فضل فيه لأحد على أحد!**».

ولما احتج نفر من الأشراف وبعض من الذين سبقوا الى الاسلام بأن عمر قد ميزهم في العطاء قال علي: «.. قديماً سبق الى الاسلام قوم ونصروه بسيوفهم ورماحهم، فلم يفضلهم رسول الله في القسم.. فالله لم يجعل الدنيا للمتقين أجراً ولا ثواباً!»(٢).

وكان، بهذه التغييرات، يطبق ويضع في الواقع الاسلامي مطالب الثوار، ويقنن عملية التغيير الثوري.. كما كان يشرع لفلسفته الثورية في الأموال، تلك التي نظرت الى الأمة ككل متحد ومتكافل، والتي أودعها كلماته التي تقول: «ان الله سبحانه، فرض في أموال الأغنياء أقوات الفقراء، فما جاع فقير الا بما متع به غني، والله تعالى سائلهم عن ذلك!»(٣).

---

(١) (نهج البلاغة) ص ٤١، ٤٢. طبعة دار الشعب، القاهرة.

(٢) (شرح نهج البلاغة) جـ ٧ ص ٣٧، ٤١، ٤٢.

(٣) (نهج البلاغة) ص ٤٠٨.

ثورة الخوارج المستمرة

استمر الفكر الاسلامي، طوال عهد الخلفاء الراشدين، على ولائه لمشروعية الثورة، وكان الخلاف فقط محصوراً في دائرة: وجود أسبابها؟ أو انعدام هذه الأسباب؟..

وعندما احتدم الصراع بين علي بن أبي طالب وبين خصومه، وخاصة بني أمية ومن خلفهم أشراف قريش وأهل الشام، وحدث التحكيم، ثم ظهرت ثماره، حدث في جبهة على ذلك الانشقاق الذي تولدت عنه فرقة الخوارج (المحكمة) التي أعلنت الثورة ضد كل من علي ومعاوية على السواء.. ولم ينكر عليهم أحد ثورتهم على معاوية، وانما كان الانكار منصباً على ثورتهم ضد علي.. لا لأن حق الثورة موضع انكار، وانما لأن مبرراتها موطن خلاف.. فالخوارج ثاروا على علي لأنه ضعف عن قتال فئة معاوية الباغية، وهو ـ لهذا الضعف ـ قد قبل تحكيم البشر في أمر قد حسمته نصوص القرآن ﴿ فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى أمر الله ﴾[1].. أما علي فكان يرى أن مرجع الضعف ليس تردده هو، ولا شبهات حول بغي أهل الشام، وانما أنصاره، والأشراف منهم خاصة، كانوا هم مصدر الضعف..

(١) الحجرات: ٩.

فلقد كانت معه سيوفهم، وهي في أغمادها، بينما كانت مع معاوية قلوبهم وأهواؤهم ففعلت ما لم تفعله السيوف!

ونحن نستطيع أن نقول: انه اذا كانت الخوارج أول فرقة اسلامية منظمة ولدت في اطار مبدأ: مشروعية الثورة في الفكر الاسلامي، فإن الأسس النظرية التي استندت اليها هذه الفرقة، كي تبرر انشقاقها وثورتها قد تبلورت في المجتمع الاسلامي منذ الثورة على عثمان بن عفان، فلقد استخلص مفكرو التيارات الثورية المسلمة من أحداث تلك الثورة أن مشروعيتها تستدعي ظهور: الفسق، أو الجور، أو الضعف على الامام صاحب السلطة العليا في البلاد. . والثوار قد اتهموا عثمان بالضعف والجور، فكانت مشروعية ثورتهم، حتى لقد حماهم علي بن أبي طالب عندما طلب القصاص منهم معاوية بن أبي سفيان. . وكذلك الخوارج ثاروا، ورأوا أن ثورتهم مشروعة، لأنها موجهة ضد امام ضعف عن قتال البغاة، وضد البغاة الذين جمعوا الى البغي الفسق والجور!

ولقد ظلت هذه الفرقة تحمل علم الثورة المستمرة لعدة قرون. . وكانوا في كل ثوراتهم وهباتهم وانتفاضاتهم أوفياء للمبادىء الأساسية التي جمعتهم رغم ما طرأ على حركتهم من انقسامات. . فهم:

١ ـ مع امامة الامام الصالح. . بصرف النظر عن النسب والجنس واللون.

٢ ـ وهم مع الاختيار والبيعة سبيلاً لتنصيب الامام، وضد فكر الشيعة في الوصية والنص عليه من السماء. .

٣ ـ وهم يرون أن الامامة ـ (الخلافة ونظام الحكم) ـ من الفروع، وليست من أصول الدين، فمصدرها ليس الكتاب ولا السنة، بل «الرأي». .

٤ ـ وهم يقولون بالعدل والتوحيد، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. .

٥ ـ ورأيهم أن مرتكبي الذنوب الكبائر ـ وكان المثال المطروح: حكام بني أمية وعمالهم ـ هم كافرون مخلدون في النار. .

٦ ـ وهم، في تقويم التاريخ، مع امامة أبي بكر وعمر، ومع امامة عثمان قبل أن يحدث الأحداث التي نشأت في سنوات حكمه الست الأخيرة، ومع امامة علي بن أبي طالب قبل التحكيم. .

٧ ـ وهم مع الثورة المستمرة والخروج الدائم وتجريد السيف ضد أئمة الجور. . فعندهم أن الخروج ـ (الثورة المسلحة) ـ يجب اذا بلغ عدد المنكرين على أئمة الجور أربعين رجلاً، وهذا ـ عندهم ـ هو حد (الشراة) ـ الذين اشتروا الجنة عندما باعوا أرواحهم ـ وعليهم الخروج «حتى يموتوا أو يظهر دين الله ويخمد الكفر والجور». . ولا يحل لهم المقام غير ثائرين الا اذا نقص عددهم عن ثلاثة رجال. . فإن نقصوا عن الثلاثة قعدوا، وكتموا عقيدتهم، وكانوا على مسلك (الكتمان). . فلقد جعلوا المسالك عندهم أربعة وهي ـ بعد (الشراء) و (الكتمان) ـ: (الظهور) عند قيام دولتهم ونظامهم تحت قيادة امام الظهور. . و (الدفاع) وهو التصدي لهجوم الأعداء تحت قيادة إمام الدفاع[1]. . وهم متفقون على وجوب « ازالة أئمة الجور، ومنعهم أن يكونوا أئمة، بأي شيء قدروا عليه، السيف أو بغير السيف. . »[2].

٨ ـ وهم أخيراً قد جمعتهم تقاليد اشتهرت عنهم في الحرب والثورة

---

(١) أبو حفص عمر بن جميع (مقدمة التوحيد وشروحها) ص ٥٠ ـ ٥٥ طبعة القاهرة سنة ١٣٥٥ هـ.

(٢) الأشعري (مقالات الاسلاميين) جـ ١ ص ٢٠٤ طبعة القاهرة سنة ١٩٦٩ م.

والقتال.. فالزهد الذي تحلوا به قد حررهم من قيود الحرص على الاقتناء وأعانهم على الانخراط في الثورات والرحيل في ركاب الجيوش الثائرة.. والنسك والتقوى اعترف بهما لهم حتى خصومهم من كتاب السير والتاريخ والمقالات.. والصدق والشجاعة طبعا نفوسهم فبرزت آثارهما في الشعر الذي قالوه حتى لقد تميز عن شعر الآخرين..

ولقد تصاعدت ثورات الخوارج، واستمرت، منذ حربهم لعلي بن أبي طالب سنة ٣٨ هـ بالنهروان، حتى تحولت الى تحرك جماهيري مسلح ضد بني أمية أسهم اسهاماً كبيراً في اضعاف دولتهم، الأمر الذي أتاح للجند الخراساني أن يقطف ثمارها لبني العباس.. ففي سنة ١٢٧ هـ قاد الثائر الخارجي الضحاك بن قيس الشيباني جيشاً ضم مائة وعشرين ألفاً من المقاتلين، بينهم نساء كثيرات محاربات! وأحرز به عدة انتصارات ضد الأمويين.. بل ان حياة هذه الفرقة الاسلامية كانت ثورة مستمرة على الدولة وعمالها، سواء في ذلك عهد علي بن أبي طالب أو بني أمية أو بني العباس.

ففي خلال هذه الفترة شهدت عديد من المدن والأقاليم ثورات وتمردات وانتفاضات أشعلها الخوارج، وقادها أمراء عقدت لهم البيعة منهم بامرة المؤمنين، أو قادة مقاتلون نابوا عن هؤلاء الأمراء.. حدث ذلك:

* في «الدسكرة» بقيادة أشرس بن عوف الشيباني.. في ربيع الثاني سنة ٣٨ هـ..

* وفي «ماسبذان» بقيادة هلال بن علفة، وأخيه مجالد.. في جمادى الأولى سنة ٣٨ هـ..

* وفي «جرجرايا» ـ على نهر دجلة، بقيادة الأشهب بن بشر البجلي.. في سنة ٣٨ هـ..

* وعلى مشارف الكوفة، بقيادة أبي مريم ـ من بني سعد تميم.. في

رمضان سنة ٣٨ هـ . .

* وقرب البصرة، بقيادة سهم بن غالب التميمي والخطيم الباهلي . . في سنة ٤١ هـ . .

* وفي الكوفة، بقيادة المستورد بن علفة . . في أول شعبان سنة ٤٣ هـ . .

* وفي البصرة، بقيادة قريب الأزدي . . في سنة ٥٠ هـ . .

* وفي مضارب قبيلة بني عبد القيس . . في سنة ٥٨ هـ . .

* وعند « بانقيا » ـ قرب الكوفة، بقيادة حيان بن ظبيان السلمي . . في سنة ٥٩ هـ . .

* وفي الأهواز، بقيادة أبي بلال مرداس بن أدية . . في سنة ٦١ هـ . .

* وفي البصرة، بقيادة عروة بن أدية . . ثم بقيادة عبيدة بن هلال . .

* وفي البصرة والأهواز، بقيادة نافع بن الأزرق . . في سنة ٦٤ هـ . .

* وفي اليمامة، بقيادة أبي طالوت . . في سنة ٦٥ هـ . .

* وفي شرقي نهر دجيل . . في شوال سنة ٦٦ هـ . .

* وفي اليمن وحضرموت والبحرين، بقيادة نجدة بن عامر . . في سنة ٦٧ هـ . .

* وعند سابور واصطخر، ثم البصرة، بقيادة الزبير بن علي السليطي . . في أوائل سنة ٦٨ هـ . .

* وفي الكوفة . . في أواخر سنة ٦٨ هـ . .

* وفي نواحي أصفهان . . في سنة ٦٩ هـ . .

* وفي الأهواز، سقيادة قطري بن الفجاءة ـ في سنة ٦٩ هـ . .

* وقرب فارس . . في آخر شعبان سنة ٧٥ هـ . .

* وفي « دارا » و « المديح »، بقيادة صالح بن مسرح . . في صفر سنة ٧٦ هـ . .

* وفي العراق، بقيادة شبيب بن يزيد بن نعيم. . في سنة ٧٦ هـ ثم في سنة ٧٧ هـ. .

* وفي الكوفة، بقيادة شوذب، في عهد يزيد الثاني. .

* وفي الموصل، بقيادة بهلول بن بشر. . في عهد هشام الثاني. .

* وعند «مناذر» ـ بنواحي خوزستان ـ، بقيادة الصحاري بن شبيب. . في عهد هشام الثاني. .

* وفي الكوفة، بقيادة الضحاك بن قيس الشيباني. . في رجب سنة ١٢٧ هـ. .

* وفي واسط، بقيادة الضحاك بن قيس الشيباني. . في شعبان سنة ١٢٧ هـ. .

* وفي اليمن، بقيادة عبد الله بن يحي الكندي. . في سنة ١٢٩ هـ. .

* وفي مكة، وفي المدينة، بقيادة حمزة الشاري. . في سنة ١٣٠ هـ. .

وهكذا استمرت ثوراتهم وانتفاضاتهم وتمرداتهم. . خفية اذا نقص عدد الثوار عن ثلاثة. . وواجبة الاعلان اذا بلغوا حد الأربعين!. .[1].

(١) فلهوزن (الخوارج والشيعة) ص ٣٩ وما بعدها. ترجمة: د. عبد الرحمن بدوي. طبعة القاهرة سنة ١٩٥٨ م.

ثورات المرجئة

صحيح أن « المرجئة » تيار في الفكر الاسلامي نشأ على عهد بني أمية، وأن المنطلق الفكري، والفكرة المحورية التي تبلور من حولها هذا التيار كانت الفصل أو التمييز بين « الايمان » وبين « العمل »، فصحة الايمان ومقداره لا يتأثران ـ عندهم ـ بعمل المؤمن.. فالايمان تصديق بالقلب، ولا تضر معه معصية، كما أنه لا تنفع مع الكفر طاعة..

وصحيح أيضاً أن هذا التيار الفكري قد نشأ ليناقض موقف الخوارج من الحكم بكفر مرتكبي الكبائر، فكلا التيارين قد أمسك في هذه القضية بالطرف الأقصى من حبل الخلاف، أحدهما يغالي في الربط بين الايمان القلبي والعمل الظاهر، وثانيهما يحل ما بينهما من رباط..

وصحيح كذلك أن تيار «الإرجاء» هذا قد لعب دوراً في التبرير لمظالم بني أمية، وغيرهم من أمراء الجور وولاة الفساد..

ولكن الأمر الذي غفلت عنه ـ حسب علمنا ومعلوماتنا ـ كل الدراسات التي عرضت لقضية المرجئة والإرجاء، هو أن الارجاء في الفكر والتاريخ الاسلامي لم يكن ـ في السياسة ـ تياراً واحداً، فالى جانب المرجئة

الذين برروا مظالم بني أمية، ووظفوا فكرة الفضل بين الايمان والعمل في خدمة الحكام كان هناك مرجئة ثوار، اتخذوا من الإرجاء وأصوله الفكرية أسلحة يدافعون بها عن العامة، وبالذات عن الذين انخرطوا في سلك الدين الجديد من أبناء البلاد المفتوحة شرقي العراق..

ففي البلاد التي فتحها المسلمون استمر الأمويون يجمعون الجزية حتى ممن أسلم من أهل تلك البلاد،حتى جاء عمر بن عبدالعزيز(٦١ ـ ١٠١هـ ٦٨١ ـ ٧٢٠ م) فأوقف ذلك الجور، وأعلن أن الله انما بعث محمداً هادياً ولم يبعثه جابياً!.. وبعد عهد عمر بن عبد العزيز اشتكى الولاة وجباة الأموال من قلة المال المجموع بسبب اسقاط الجزية عن الذين أسلموا من الترك وغيرهم، خاصة في خراسان وما حولها، وزعموا أن الناس قد دخلت في دين الله أفواجاً هرباً من الجزية، وأثاروا الشكوك حول صدق عقائد هؤلاء المسلمين الجدد!.. فوضعت الدولة الأموية بعد سنة ١١٠ هـ « مواصفات » للاسلام حتى تعترف به الدولة وتقر لصاحبه بالتدين بالدين الحنيف! ومن هذه « المواصفات » والشروط:

١ ـ الاختتان. (والذين كانوا يسلمون لم يكونوا أطفالاً ولا صبية، حتى يسهل عليهم الاختتان!).

٢ ـ واقامة الفرائض.. (والاقامة تتطلب مستوى أرفع من مستوى الأداء!).

٣ ـ وحسن الاسلام.. (وهو شرط غير محدد، يستطيع الوالي أو جابي الضرائب أن يثبت عكسه اذا شاء!).

٤ ـ وقراءة سورة من القرآن... (والقوم لم يكونوا عرباً حتى يتحدثوا العربية، فضلاً عن أن يقرأوا القرآن).

وبعد ذلك كتب عامل الخراج في خراسان الى واليها « أشرس » سائلاً:

« ماذا تصنع، والناس قد أسلموا وبنوا المساجد؟!.. » فأجابه الوالي قائلاً: « خذوا الخراج ممن كنتم تأخذونه منه »!.

وهنا انفجرت احدى الثورات الاسلامية ضد حكم الأمويين.. ففي اقليم « السغد » خرج سبعة آلاف من الذين أسلموا حديثاً، وعسكروا على سبعة فراسخ من « سمرقند »، وانضم اليهم كوكبة من « القراء والفقهاء » الذين رأوا ضرورة الاعتراف باسلام هؤلاء الذين شهدوا أن لا اله الا الله وأن محمداً رسول الله، وضرورة الغاء تلك « المواصفات » والشروط التي تربط صحة الايمان بصحة أعمال قد يعجز عنها هؤلاء الذين دخلوا حديثاً في الاسلام.. فهم هنا يدعون الى الاعتراف باسلام من أسلم وأعلن اسلامه، والى ارجاء الحكم على صدق عقيدته الى الله سبحانه، فهو وحده صاحب السلطان على الضمائر والقلوب.. أي أنهم يوظفون فكرة الارجاء لخدمة الجماهير، كما وظفها سواهم من قبل لخدمة الأمراء والحكام..

وكان من بين « القراء والفقهاء » الذين شاركوا في هذه الثورة: أبو الصيداء صالح بن طريف، وربيع بن عمران التميمي، والقاسم الشيباني، وأبو فاطمة الأزدي، وبشر بن جرموز الضبي، وخالد بن عبد الله النحوي، وبشر بن زنبور الأزدي، وعامر بن بشير ـ أو قشير. الخجندي، وبيان العنبري، واسماعيل بن عقبة، وثابت قطنة، صاحب القصيدة الشهيرة التي سجل فيها فكر المرجئة عن الإرجاء..

ولقد تكررت للمرجئة ثورة ثانية في بخارى، احتموا أثناءها بالمسجد الجامع يصيحون بأعلى أصواتهم: « أن لا اله الا الله وأن محمداً عبده ورسوله! »، ولكن الولاة لم يصححوا اسلامهم، بل شنقوا منهم أربعمائة!

وفي البصرة تكررت المأساة عندما أمر الولاة باجلاء الموالي عنها، فخرجوا وعسكروا في العراء يبكون وينادون: يا محمداه! يا محمداه!.. وخرج الى معسكرهم قراء البصرة يبكون معهم وينتصرون لهم!

ولقد أثمرت تلك الثورات الفاشلة التي أشعلها المرجئة شحنات من الغضب دفعت عظيم قبيلة الأزد الحارث بن سريج الى الثورة والخروج على هشام بن عبد الملك سنة ١١٦ هـ، وكان الرجل الثاني في هذه الثورة هو الجهم بن صفوان، وهو من أبرز مفكري الجبر والارجاء في الفكر الاسلامي على الاطلاق[١] . .

(١) أنظر (تاريخ الطبري) جـ ٨ ص ٣٥، ١٩٦، ١٩٧. و (السيادة العربية والشيعة والاسرائيليات) لفان فلوتن ص ٥٣ ـ ٥٥، ٦٥، ٦٧ طبعة القاهرة سنة ١٩٦٥ م. وجمال الدين القاسمي (تاريخ الجهمية والمعتزلة) ص ٧ ـ ٩ طبعة القاهرة سنة ١٣٣١ هـ.

ثورات الشيعة

عندما تبلور الفكر النظري للشيعة على عهد امامها جعفر الصادق (٨٠ ـ ١٤٨ هـ ٦٩٩ ـ ٧٦٥ م) ومهندس نظريتها في الامامة هشام بن الحكم (١٩٠ هـ ٨٠٥ م)، أصبحت حزباً سياسياً منظماً، ولكن بطش بني أمية الذي بلغ قمة التنكيل بآل البيت في كربلاء قد جعل شيعة جعفر الصادق تصطبغ بالصبغة الدينية، وتعلق الفرج والخلاص على السماء، وتنهى عن اتخاذ الثورة طريقاً للتغيير، وتضرب للمريدين أمثلة الثورات الفاشلة وما جرت على محبي آل البيت من آلام . . ولكن هذا التيار اللاثوري لم يكن كل الشيعة، بل لقد عرف تاريخ الشيعة والتشيع العديد من الفرق الثائرة والكثير من الثورات . . وذلك مثل :

١ ـ الكيسانية : وهم تيار الشيعة الذي قال بامامة محمد بن علي بن أبي طالب (المعروف بمحمد بن الحنفية) . . وكانت ثورتهم في الكوفة بقيادة المختار بن أبي عبيد بن مسعود الثقفي (١ ـ ٦٧ هـ ٦٢٢ ـ ٦٨٧ م)، وهي ثورة استهدفت أولاً الانتقام لمقتل الحسين في كربلاء، والقصاص من محاربيه وقاتليه، ولقد أحرزت هذه الثورة التي استمرت سلطتها في الكوفة ستة عشر

شهراً، نجاحاً ملحوظاً في تحقيق ما قامت لتحققه من أهداف[١]. .

٢ ـ الاسماعيلية: وهي الفرقة التي تكونت بانشقاق حدث على الشيعة الاثنى عشرية، عندما قرر فريق منهم أن الامامة بعد جعفر الصادق هي لابنه اسماعيل ذي الصلات الوثيقة بالأوساط المتطرفة والثورية[٢]، وليست لموسى الكاظم الذي سار على نهج جعفر الصادق في العزوف عن الثورة كطريق للتغيير. .

ولقد لعبت الشيعة الاسماعيلية هذه دوراً متعاظماً في مجال الحركات السرية والباطنية، ففي المجال الفكري خلطوا الفكر الاسلامي بأطراف من المواريث الفلسفية للأمم الأخرى، وفي المجال الاجتماعي تصدوا بالثورة لامتيازات الأرستقراطية الحاكمة وأصحاب الامتيازات، وضمت صفوف هذه الفرقة كلاً من العرب والموالي على السواء. . ولقد تفرعت منها، واتصلت بها، دول وثورات وجمعيات وقيادات، منها الثورة الفاطمية ودولتها. . وجماعة اخوان الصفاء وخلان الوفاء. . وكذلك القرامطة.

٣ ـ القرامطة: وهم الذين ظلوا يمثلون الجناح المتطرف، أو اليساري، في الشيعة الاسماعيلية وتميزوا بذلك بعدما أصبح للفاطميين دولة فرضت عليها رعيتها وظروف السلطة فيها الانتقال من مواقع الثوار الى مصاف الحكام!

ولقد قامت للقرامطة دولة باليمن وما جاورها في العقد الأول من القرن العاشر الميلادي، وهاجمت جيوشهم أجزاء عديدة من الشام والعراق، وحاولوا غزو مصر عدة مرات عندما حكمها الفاطميون. .

(١) النوبختي (فرق الشيعة) ص ٢٠ تحقيق ريتر. طبعة استانبول سنة ١٩٣١ م.

(٢) برنارد لويس (أصول الاسماعيلية) ص ١١١ ط. القاهرة (دار الكتاب العربي. دون تاريخ).

والذين أرخوا لفكرهم وثورتهم يختلفون في الوصف والتقويم للنظام الاجتماعي الذي أقاموه.. فهم يتفقون - والقول للامام الغزالي - على أن مبادئهم قد استهوت « الطبقات العاملة وأهل الصناعات والحرف! »..

ولكن البعض ينسب اليهم التحلل من تكاليف الشرع وفرائض الدين، فمنهم من يقول انهم رفضوا الصلاة ما داموا فقراء لا يملكون، وأوردوا للدلالة على ذلك شعراً:

تلوم على ترك الصلاة حليلتي	فقلت اغربي عن ناظري أنت طالق
فوالله لا صليت لله مفلساً	يصلي له الشيخ الجليل وفائق
لماذا أصلي؟ أين مالي ومنزلي	وأين خيولي والحلى والمناطق؟!
أصلي ولا فتر من الأرض يحتوي	عليه يميني انني لمنافق!
بلى. ان عليّ الله وسع لم أزل	أصلي له ما لاح في الجو بارق!

والبعض يقول: انهم كانوا يكثرون من الصلاة، تعبداً في رأي فريق، وسبيلاً لشغل أوقات عملهم في أرض كبار الملاك بالصلاة بدلاً من خدمة أرض هؤلاء الملاك! أي نوعاً من الاضراب عن العمل بواسطة الخمسين صلاة التي فرضها زعيمهم على القرامطة الفلاحين؟!..

ولكن خصومهم وأنصارهم يتفقون على أنهم قد أقاموا نظاماً جماعياً أصبحت فيه ثروة المجتمع ملكاً لمجموع أبنائه العاملين، وهم قد تدرجوا في الوصول الى هذا الهدف حتى حققوه.. ووقفت الملكية الخاصة عند السلاح.. وشاركت المرأة في العمل والانتاج.. وكان نظامهم السياسي أقرب للجمهورية، يساعد رئيسها مجلس (العقدانية) أي أهل الحل والعقد.. وفي مجتمع القرامطة امتنع الربا والخمر[١].. وظل لمذهبهم الثوري أتباع، حتى بعد زوال دولتهم، الى أن قضى عليهم أحد أئمة اليمن (ابن حميد الدين) واستولى على ما كان في حوزتهم من مخطوطات.

(١) المرجع السابق. ص ١٩٢، ٢٠١ - ٢٠٥.

ثورات المعتزلة

منذ النشأة الأولى لمدرسة المعتزلة في النصف الثاني من القرن الأول الهجري، وحتى قبل اطلاق اسم (المعتزلة) عليهم - وكانوا يسمون قبل الانشقاق عن جماعة الحسن البصري (٢١ - ١١٠ هـ، ٦٤٢ - ٧٢٨ م) بأهل العدل والتوحيد - كانت معارضة السلطة الأموية احدى المهام البارزة في بنائهم الفكري ونشاطهم العملي..

ففي تقويمهم لأحداث التاريخ الاسلامي - وطلائع أئمتهم كانوا مؤرخين ورواة - أدانوا التحول الذي أحدثه الأمويون ونقلوا به نظام الحكم من خلافة شوروية الى ملك عضود، ومن ثم كانت الدولة الأموية، في مذهبهم، دولة « متغلبة » على سلطة المسلمين ومغتصبة لسلطانها. فأمراؤها « بغاة » يجب قتالهم حتى يفيئوا الى أمر الله، وباستثناء عمر بن عبد العزيز ويزيد بن الوليد فانهم « خلفاء » غير شرعيين، وحتى عمر بن عبد العزيز فإن المعتزلة قد اعترفوا بخلافته لأنه اكتسب شرعيتها بعدله، وان كان قد تولاها بعهد أسلافه الظالمين المغتصبين.. وكما يقول امام المعتزلة عمرو بن عبيد: لقد « أخذ عمر بن عبد العزيز الخلافة بغير حقها، ولا استحقاق لها، ثم استحقها بالعدل حين أخذها »[١].

(١) (مروج الذهب) جـ ٢ ص ١٥٢.

والمعتزلة، كذلك، قد أدانوا فكر «الجبر والإرجاء»، الذي استندت اليه الدولة الأموية، عندما جعلوا العدل ـ الذي يعني الاختيار والحرية والمسؤولية ـ أصلاً من أصولهم الفكرية، وعندما ربطوا بين الايمان والعمل، على نحو معتدل لا يصل الى افراط الخوارج ولا الى تفريط المرجئة..

ثم هم ـ وهذا هو المصداق العملي لأصالة فكرهم الثوري ـ قد شاركوا بالتأييد والاسهام في النشاط الثوري الذي تفجر ضد الأمويين وضد العباسيين في سبيل العدل والعودة الى الشورى كفلسفة للحكم والخلافة كنظام اسلامي أصيل في حكم مجتمع المسلمين..

مع ابن الأشعث:

ففي ثورة عبد الرحمن بن الأشعث (٨٥ هـ ٧٠٤ م) ضد الحجاج بن يوسف وخليفته عبد الملك بن مروان، شارك أهل العدل والتوحيد في العمل المصلح، وذكرت لنا مصادر التاريخ وكتب المقالات أسماء عديد من قادتهم الذين شاركوا في القتال ابان تلك الثورة، من مثل: معبد الجهني، والجعد ابن درهم، وسعيد بن أبي الحسن أخي الحسن البصري[(١)] ـ وغيرهم.

ومع الحارث بن سريج:

وأسهموا في الثورة التي قادها عظيم الأزد الحارث بن سريج ضد حكم هشام بن عبد الملك سنة ١١٦ هـ (٧٣٤ م) وكانت مطالب هذه الثورة:

١ ـ العودة بنظام الخلافة الى فلسفة الشورى والاختيار والبيعة الحرة..

(١) القاضي عبد الجبار (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) ص ٣٢٠ طبعة تونس سنة ١٩٧٢ م و (تاريخ الطبري جـ ٨ ص ١٥١، ١٥٢ (حوادث سنة ١٠٢ هـ)، و (تاريخ الجهمية والمعتزلة) ص ٥٥.

٢ ـ وتغيير العمال على الأقاليم والأمصار . .
٣ ـ وعزل رجال الشرطة .
٤ ـ واشراك الناس في اختيار الولاة على الأقاليم .

* * *

بقيادة زيد بن علي :

على أن أولى الثورات التي شبت ضد حكم بني أمية بقيادة المعتزلة كانت تلك التي قادها زيد بن علي (٧٩ ـ ١٢٢ هـ ٦٩٨ ـ ٧٤٠ م) بالكوفة ضد هشام بن عبد الملك سنة ١٢٢ هـ .

والبعض يظن أن هذه الثورة « زيدية » ـ نسبة الى الشيعة الزيدية ـ وليست ثورة معتزلية ـ لأن زيد بن علي قد أصبح فيما بعد رأس الشيعة الزيدية وامام فرقتهم الأول . . ولكن هذا الظن لا أساس له من صدق التأريخ . . فلم تكن هناك فرقة زيدية يوم حدثت هذه الثورة ، ولم يكن زيد ابن علي سوى واحد من شباب آل البيت اعتنق مع نفر من أترابه العلويين مذهب المعتزلة ، لطابعه الثوري واتجاهه المناهض ، بالثورة ، لحكم بني أمية ، في صورة انشقاق حدث في صفوف الشيعة الامامية عندما ناهض زعيمها جعفر الصادق اتجاه الثورة كسبيل للتغيير . .

فلقد كان جعفر الصادق يحذر شباب آل البيت النازع الى الثورة ، ويقول لهم : « ان بني أمية يتطاولون على الناس ، حتى لو طاولتهم الجبال لطالوا عليها وهم يستشعرون بغض أهل البيت ، **ولا يجوز أن يخرج ـ (يثور) ـ واحد من أهل البيت حتى يأذن الله بزوال ملكهم !** »[١] .

ولكن هذا النفر الثائر من شباب آل البيت دخل في الاعتزال ،

(١) الشهرستاني (الملل والنحل) جـ ٢ ص ٨٥ طبعة القاهرة سنة ١٣٢١ هـ .

واستقبلوا واصل بن عطاء (٨٠ - ١٣١ هـ ٧٠٠ - ٧٤٨ م) رأس المعتزلة، وعقدوا معه مؤتمراً بالمدينة دارت فيه مساجلات ومناظرات واتهامات بين جعفر الصادق وكل من واصل بن عطاء وزيد بن علي. . :

جعفر: « انك، يا واصل، أتيت بأمر تفرق به الكلمة، وتطعن به على الأئمة! ».

واصل: « انك، يا جعفر، وأنَّى الهمة، شغلك همّ الدنيا، فأصبحت به كلفاً، وما أتيناك الا بدين محمد. . فإن تقبل الحق تسعد به، وان تصدف عنه تبوء باثمك! ».

زيد بن علي: لجعفر - « انه ما منعك من اتباع واصل الا الحسد لنا »[1].

فزيد بن علي: الجماعة، والفكر، والثورة: معتزلة، وكما يقول الشهرستاني: فإن زيد بن علي قد «اقتبس الاعتزال من واصل بن عطاء، وصارت أصحابه كأنها معتزلة »[2]. . بل لقد ظلت الزيدية، حتى بعد تبلورها كفرقة معتزلية فيما يتعلق بالأصول. وبعبارة الشهرستاني، أيضاً، فانهم «في الأصول يرون رأي المعتزلة حذو القذة القذة[3]، ويعظمون أئمة الاعتزال أكثر من تعظيمهم أئمة أهل البيت»[4] من الشيعة الامامية!.

ذلك الى اعتراف المعتزلة بامامة زيد السياسية القائمة على البيعة التي عقدت له عندما فجر ثورته، الأمر الذي يؤكد العلاقة العضوية الكاملة بين هذه الثورة وبين الاعتزال. . فالقاضي عبد الجبار يتحدث عن ذلك فيقول:

---

(١) (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) ص ٢٢٥، وابن المرتضى (باب ذكر المعتزلة - من كتاب المنية والأمل) ص ٢٠، ٢١ طبعة الهند سنة ١٣١٦ هـ.

(٢) (الملل والنحل) جـ ٢ ص ٨٣.

(٣) القذة: ريشة السهم.

(٤) (الملل والنحل) جـ ١ ص ١٦٢ طبعة القاهرة سنة ١٩٦١ م.

ان زيد بن علي « كان صالحاً للامامة لما أوتيه من الصلاح والعلم والفضل، ولأنه قد بايعه فريق من أهل العلم والفضل، فيجب أن يكون اماماً »[١].

ونحن نستشف من نص البيعة التي بايع بها الثوار قائدهم أهم أسباب هذه الثورة فهي:

١ ـ تستهدف التصدي للظلم وجهاد الظالمين.

٢ ـ والدفاع عن المستضعفين المظلومين.

٣ ـ وتوزيع الأموال بالعدل والمساواة بين المستحقين لها.

٤ ـ واغلاق المعسكرات التي حشد الأمويون فيها الرجال بدعوى الفتح والغزو، بينما كان الهدف الحقيقي بفتح جبهات خارجية تصرف الناس عن الوضع المتردي في البلاد!

٥ ـ والانتصار لآل البيت الذين بلغ التنكيل بهم على يد الأمويين حد المأساة.

ذلك أن نص بيعة زيد كان يقول: « انا ندعوكم الى كتاب الله وسنة نبيه، ﷺ، وجهاد الظالمين، والدفع عن المستضعفين، واعطاء المحرومين، وقسم هذا الفيء بين أهله بالسواء، ورد الظالمين، واقفال المجمر ـ (معسكرات الثغور في أطراف البلاد) ـ ونصرة أهل البيت على من نصب لهم وجهل حقهم »[٢].

ويشهد لانبعاث هذه الثورة من فكر يؤمن بالقوة والعنف الثوري طريقاً للتغيير قول قائدها: « انه لو لم أكن الا أنا وابني لخرجت ـ (ثرت) ـ على هشام.. فليس الامام منا من أرخى عليه ستره ـ (تعريض الاتجاهات غير الثورية) ـ وانما الإمام من شهر سيفه[٣]! ».

(١) (المغني) جـ ٢٠ ق ٢ ص ١٤٩.

(٢) (تاريخ الطبري) جـ ٧ ص ١٧٢ (أحداث سنة ١٢١ هـ).

(٣) ناجي حسن (ثورة زيد بن علي) ص ١٠٤، ١٤١ طبعة بغداد سنة ١٩٦٦ م.

ولقد استطاع الأمويون أن يصرفوا عن نصرة زيد الأشراف والملاك والأغنياء عندما هددوهم بمصادرة أموالهم ان هم استمروا على بيعتهم لزيد والثورة معه، فلم يبق مع الثورة سوى الفقراء الذين لا يخشون المصادرات! والذين لا يجدون مصلحتهم في غير الثورة، وهم الذين تحدث عنهم هشام ابن عبد الملك في أمره الى والي الكوفة يوسف بن عمر: انه اذا تخلى الأشراف عن زيد، فلن يواصل الثورة معه سوى « الرعاع، وأهل السرد - (الفلاحين) - ومن تنهضه الحاجة! »[1].

ولكن نجاح خطة الأمويين لم يفت في عضد الثوار، فقاد زيد رجاله وقاتل جيش بني أمية بشجاعة الأئمة وعزم الثوار، وكان ينشد، وهو مقبل على الاستشهاد، قول الشاعر:

أذل الحياة وعز الممات وكلا أراه طعاماً نبيلاً
فإن كان لابد من واحد فسيروا الى الموت سيراً جميلاً[2]!

فقاتل مع رجاله، من المعتزلة وأنصارهم، حتى قتل وقتل أغلبهم فدفنه أصحابه سراً، ثم اكتشف الأمويون مدفنه، فنبشوه، وصلبوه، واحتزوا رأسه فبعثوا به الى هشام بن عبد الملك، فنصبه على باب دمشق، ثم طيف به في المدن الكبرى، كالمدينة ومصر، زجراً للثوار. وبعد ذلك أحرقت جثة زيد وألقي برمادها في نهر دجلة!.

* * *

بقيادة يزيد بن الوليد:

وثورة ثانية كانت قيادتها للمعتزلة، كما كان الاعداد لها تحت قيادتهم

(١) (تاريخ الطبري) جـ٧ ص ١٧٢ (أحداث سنة ١٢١ هـ).
(٢) ابن قتيبة (عيون الأخبار) مجلد ١ ص ١٩١ طبعة القاهرة سنة ١٩٧ م.

وباشرافهم . . وهي أولى الثورات التي تفجرت ضد بني أمية في عاصمتهم دمشق ومعقل سلطانهم التقليدي بين أهل الشام . .

ولقد قاد هذه الثورة وتولى الخلافة بواسطتها الامام المعتزلي يزيد بن الوليد (٨٦ ـ ١٢٦ هـ ٧٠٥ ـ ٧٤٤ م)، وهو من أمراء بني أمية الذين اعتنقوا مذهب الاعتزال، ولقد انتهت أحداثها بمقتل الخليفة الأموي الفاسق الماجن الوليد بن يزيد (٨٨ ـ ١٢٦ هـ ٧٠٧ ـ ٧٤٤ م)، بعد أن حاصرته في قصره القوات الثائرة التي زحفت على دمشق من المناطق المحيطة بها، وبعد البيعة ليزيد بن الوليد أعلن في الناس العودة الى الخلافة الشوروية، وحق الناس في خلع الامام، وفي العهد بالامامة للأصلح لها، كما أعلن العدل بين الناس، مسلمين وغير مسلمين « حتى يكون أقصاهم كأدناهم، وحتى تستدر المعيشة بين المسلمين »!

ولقد استمرت هذه الثورة ـ بعد نجاحها ـ حتى وفاة خليفتها يزيد بن الوليد، عندما انقض عليها المتربصون بها من أمراء بني أمية، بقيادة مروان ابن محمد (آخر الخلفاء الأمويين) . .

ولم تكن القيادة فقط في هذه الثورة للمعتزلة، بل كان ثوارها ومقاتلوها معتزلة أو تحت قيادة المعتزلة ومن المواطن والبلاد التي غلب فيها فكر أهل الاعتزال . . بل لقد تجهز معتزلة العراق لنصرة هذه الثورة بالشام، فقال عمرو بن عبيد لأصحابه في البصرة « تهيأوا حتى نخرج الى هذا الرجل فنعينه على أمره »[١].

ولقد أفاض المؤخرون في الحديث عن الصلة العضوية بين هذه الثورة وتنظيم المعتزلة وكما يقول المسعودي : فلقد « كان خروج ـ (ثورة) ـ يزيد بن الوليد، بدمشق، مع شائعة ـ (جمهور) ـ من المعتزلة وغيرهم . . على الوليد

(١) (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) ص ١١٣ .

ابن يزيد، لما ظهر من فسقه، وشمل الناس من جوره. . والمعتزلة تفضل ـ في الديانة، يزيد بن الوليد على عمر بن عبد العزيز. . وكان يزيد يذهب الى قول المعتزلة وما يذهبون اليه في الأصول الخمسة[1] ». .

ولقد كان تقدير المعتزلة ليزيد بن الوليد ولامامته تقديراً عظيماً. . فهو الوحيد من خلفاء بني أمية الذي تولى الخلافة بالبيعة والشورى، لا بالتغلب والقهر أو الميراث. . ومن هنا فضلوه حتى على عمر بن عبد العزيز. . وهو قد انقص مخصصات بني أمية وأعطيات جيش الشام الأموي الذي كانت له الامتيازات منذ تأسيس الدولة الأموية، ومن هنا سمي الناقص!. . وهو قد سار في الناس سيرة عادلة حتى لقد تحدث عنه امام المعتزلة الزاهد عمرو بن عبيد فوصفه بأنه: « الكامل!. . عمل بالعدل، وبدأ بنفسه، وقتل ابن عمه في طاعة الله، وصار نكالاً على أهل بيته، ونقص من أعطياتهم ما أرادته الجبابرة، وجعل في عهده ـ (بيعته) ـ شرطاً ـ (أي علق استمرارها على عدله وصلاحه) ـ ولم يجعله حازماً[1] ». .

واذا كان هذا هو وصف المعتزلة لعدل امامهم هذا وقائد ثورتهم هذه، فإن نصيب جثمانه ـ بعد نبش قبره ـ قد كان: الصلب والتشويه بعد أن ولي الأمر مروان بن محمد. . ولكن ذلك لم يمنع المؤرخين ـ حتى غير المعتزلة ـ من حكاية القصص عن عدله وصلاحه وتقواه، فابن قتيبة يقول ان يزيد بن الوليد « كان محمود السيرة، مرضياً. . وقال انه مذكور في الكتب المتقدمة بحسن السيرة والعدل، وفي بعضها: يا مبدد الكنوز، يا سجاداً بالأسحار، كانت ولايتك رحمة، ووفاتك فتنة، أخذوك فصلبوك! »[3].

---

(١) (مروج الذهب) جـ ٢. ص ١٧٣، ١٧٦، ١٧٧.

(٢) (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) ص ١١٣.

(٣) (المعارف) ص ٣٦٧ طبعة القاهرة سنة ١٩٦٠ م.

أما علماء النحو فقرنوا يزيد بن الوليد بعمر بن عبد العزيز - (الأشج) - واتخذوا منهما مثالاً في دراساتهم النحوية فقالوا: « الناقص والأشج أعدلا بني مروان! »(١).

* * *

بقيادة النفس الزكية:

وعندما اضطرب أمر الدولة الأموية سعى المعتزلة لطرح قضية الخلافة على ممثلي الأمة الاسلامية، لاختيار خليفة يتولى أمرها بالبيعة والشورى، حتى تعود الخلافة الى سيرتها الأولى بعد أن استبدلها الأمويون بملكهم الوراثي العضود - ورغم رفض الشيعة الامامية لسعي المعتزلة هذا - لأنهم يرون الحكم شأناً من شؤون السماء، تختار له من يتولاه، ولا شأن للبشر به - فلقد أفلح المعتزلة في جمع نفر كبير من أهل الحل والعقد بايعوا لامام معتزلي من ثوار أهل البيت الذين قاتلوا في ثورات المعتزلة السابقة هو محمد بن عبد الله بن الحسن، المعروف بالنفس الزكية (٩٣ - ١٤٥ هـ ٧١٢ - ٧٦٢ م) فعقدت له البيعة بمكة(٢). .

ولكن التيار الشعوبي في حركة الثورة ضد بني أمية، والذي يقوده ابن مسلم الخراساني استطاع التغلب على التيار العربي، فنقل السلطة من ملك بني أمية الى ملك بني العباس، وذلك عندما دبر أبو مسلم قتل القائد العربي أبي سلمة حفص بن سليمان الهمداني الخلال الذي كان يشارك أبا مسلم في قيادة الثورة. . فلقد كان هوى أبي سلمة مع العرب والخلافة الشوروية، بينما كان أبو مسلم يتحرك بأحقاد شعوبية ومواريث فكرية تنزع الى وراثة الملك كما كان الأمر عند الفارسيين!

---

(١) الجاحظ (رسائل الجاحظ) جـ ١ ص ٨٣ (هامش). طبعة القاهرة سنة ١٩٦٤ م.

(٢) (تاريخ الطبري) جـ ٧ ص ٥١٧، ٥٢٤ (أحداث سنة ٤٤ هـ).

ولقد ظل فريق من المعتزلة ـ يقودهم امامهم : النفس الزكية ـ يحضرون للثورة منذ أن اغتصب الأمر خلفاء بني العباس . . فلقد اختفى النفس الزكية مع أخيه ابراهيم عن أعين الدولة التي سعت في طلبهم ، ودارت مطاردات ومحاصرات جعلت حياتهما ضرباً من القصص الأسطوري الذي حفلت به بعض مصادر التاريخ ، وسجل هذا القصص الضرورات التي جعلتهما يجوبان أنحاء الامبراطورية من العراق الى الشام الى الحجاز الى اليمن الى الهند ، حتى لقد فقد النفس الزكية واحداً من أبنائه الصغار عندما هوى الطفل من قمة جبل بالحجاز في احدى المطاردات!

ولقد كانت للثورة ، عند المعتزلة ، شروط ، منها : وجود الامام الذي بايعه الثوار ، وكان النفس الزكية ـ في حالتنا هذه ـ هو الامام . . ومنها : « التمكن » ، بمعنى أن تكون امكانيات الثوار بحيث تجعل من أملهم في الانتصار أمراً جائز التحقيق وفي حيز الامكان . . وهم بذلك يميزون بين الثورة وبين التمرد غير المدروس ، والانتفاضات وحركات العصيان . . لقد اتفقوا على ضرورة « التمكن » قبل الثورة والخروج وان كانوا قد اختلفوا في حجم الامكانيات التي بها يتحقق تمكن الثوار وفي نوع هذه الامكانيات[١] .

ولقد كان الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور (٩٥ ـ ١٥٨ هـ ٧١٤ ـ ٧٧٥ م) يدرك خطورة الثورة الكامنة التي يعمل في سبيلها النفس الزكية ، ويسمع عن انحياز طاعات عريضة من الرأي العام لنصرته ، ففي أعناق الكثيرين له بيعة بالخلافة . . صحيح أن الناس الذين بايعوا النفس الزكية قد اضطروا لبيعة المنصور ، لكن « الامام مالك » (٩٣ ـ ١٧٩ هـ ، ٧١٢ ـ ٧٩٥ م) قد أفتى بأن يمين بيعتهم للمنصور باطلة لأنها يمين اكراه! . . بل لقد

(١) (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) ص ٢٣٢ . و (باب ذكر المعتزلة) ص ٢٤ .

ذهبت قطاعات من الرأي العام الى أن خلافة النفس الزكية وثورته وخروجه على المنصور هي من الأمور التي ذكرت في الكتب القديمة، وشاع أنهم « يجدون خروجه على أبي جعفر في الرواية »[1] والمأثورات؟!.. ولذلك كله قرر المنصور اجهاض هذه الثورة القادمة قبل أن يتم لها التمكن ويكتمل لأهلها الاستعداد، واستخدم في ذلك خطة زكية بارعة ومحكمة تكونت من شعب ثلاث:

أولها: مطاردة قادة الثورة بجيش من العيون والجواسيس، حتى يمنعهم من الاستقرار الذي يتيح لهم الاعداد الهادىء للثورة.

ثانيها: توجيه قادة جيشه وكبار رجاله كي يتصلوا، سراً، بالنفس الزكية، ليوهموه أن ولاءهم له، وأنهم سينصرونه عندما يعلن ثورته، الأمر الذي يؤدي الى توهم وجود امكانيات للثورة لا وجود لها في الحقيقة، والى اعتقاد تحقق شرط « التمكن » فتعلن الثورة قبل الأوان!

ثالثها: تضييق الخناق على النفس الزكية، حتى لا يدع له خياراً، فاما أن يعجل بالثورة، واما أن يقع في قبضة أعوان المنصور..

ولقد أثمرت هذه الخطة، حتى اضطر النفس الزكية الى تقديم موعد ثورته عن الأجل الذي سبق له الاتفاق عليه مع أخيه ابراهيم، وبعبارة الطبري، « فلقد أحرج (النفس الزكية) حتى عزم على الظهور! »[2] فأعلن الثورة بالمدينة في أول رجب سنة ١٤٥ هـ، (٢٥ سبتمبر سنة ٧٦٢ م) وكان أخوه ابراهيم في البصرة يجمع الثوار على بيعة له بالعراق..

وعلى حين كان اللون الأسود شعار بني العباس، فإن البياض كان شعار

(١) (تاريخ الطبري) جـ ٧ ص ٥٥١ (أحداث سنة ١٤٤ هـ).

(٢) أنظر في ذلك (عيون الأخبار) مجلد ١ ص ٢٠٩ و (تاريخ الطبري) جـ ٧ ص ٥١٩، ٥٣٤، ٥٥٢، ٥٥٩. والأصفهاني (الأغاني) جـ ٢ ص ٨٣١٤ طبعة دار الشعب، القاهرة.

هذه الثورة الاعتزالية التي تفجرت بالحجاز والعراق. . وأعلن النفس الزكية أن البيعة قد عقدت له، وقال: « والله ما جئت وفي الأرض مصر ـ (بلد) ـ يعبد الله فيه الا وقد أخذ لي فيه البيعة »، وانحازت لنصرته قبائل المدينة وما حولها مثل: جهينة، وسليم، وبني بكر، وأسلم، وغفار. . الخ. بمن فيهم من أبناء المهاجرين والأنصار وشرع يرسل الى المدن والأقاليم الرسل والولاة. .

وأدرك المنصور أن الخطر لا يكمن في المدينة، حيث النفس الزكية، بل في البصرة والعراق، حيث ابراهيم بن عبد الله بن الحسن، لأن المدينة لا تمتلك امكانيات الصمود والحصار، فهي تعيش على المؤن التي تأتيها من مصر، ولامدادات الرجال المقاتلين بها حدود. . فطلب الى والي مصر أن يسد خليج أمير المؤمنين ـ الذي كان قد حفره عمرو بن العاص كي تصل عن طريقه حبوب مصر للمدينة عام الرمادة سنة ٢٣ هـ حتى لا يأتي الى المدينة عون من أنصار النفس الزكية بمصر[1]! كما منع عن ثوار المدينة الطعام والحبوب التي كانت تأتيهم من الشام، وذلك باغلاق طريقها عند وادي القرى[2]! وبعد ذلك أرسل لمحاصرتها جيشاً من جند خراسان، يقوده عيسى بن موسى بن محمد بن علي بن عبدالله بن العباس، ومعه محمد بن أبي العباس السفاح. . وذلك على أمل ضرب أضعف حلقات هذه الثورة، وفيها خليفتها وامامها، ثم الاستدارة لتصفيتها بالعراق!. .

وعندما اقترب الجيش الخراساني من المدينة، شاور النفس الزكية أصحابه، فأشار عليه البعض بمغادرة المدينة الى مصر، حيث الأنصار والرجال والامكانيات التي يستطيع بها مواجهة امكانيات المنصور، ولكن

(١) القلقشندي (صبح الأعشى) جـ٣ ص ٢٩٨. طبعة دار الكتب، القاهرة.

(٢) (تاريخ الطبري) جـ ٧ ص ٥٧٨ (أحداث سنة ١٤٥ هـ).

نفراً من أصحابه، ضيقي الأفق أشاروا بالبقاء بمدينة الرسول، لأن الخروج منها فأل سيىء، ولأنها حصينة، واستشهدوا على حصانتها بحديث رواه أحدهم عن الرسول، عليه الصلاة والسلام: « رأيتني - (أي في المنام) - في درع حصينة، فأوّلتها: المدينة! » . .

وفي الثاني عشر من رمضان سنة ١٤٥ هـ بدأ حصار الجيش العباسي المدينة بالخيل والرجال والسلاح، وترك ناحية منها دون حصار، كي تكون باباً لمن يريد مغادرتها والتخلي عن ثورتها! . .

ولما أدرك النفس الزكية حرج موقفه، النابع من ضعف مركز المدينة وامكانياتها، أحل الناس - ان رغبوا - من يمين البيعة له، فلم يبق معه من المائة ألف الذين ثاروا خلفه الا القادة والصادقون في الثورة والخروج!

وبعد يومين من الحصار اشتعل القتال، ودارت معركة استبسل فيها النفس الزكية وأصحابه على النحو الذي ذهب أسطورة في أحاديث الملاحم والاستشهاد، فظلوا يقاتلون تحت راياتهم، التي كتبوا عليها شعار النبي يوم حنين: « أحد، أحد! »، حتى قتلوا عن بكرة أبيهم! . . وعندما انتهت المعركة قطع الجند الخراساني رأس النفس الزكية وأرسلوه للمنصور، حيث أمر بالطواف به في الأمصار والأقاليم، ثم صلبت جثته وجثت أنصاره صفين على الطريق ما بين « ثنية الوداع » حتى دار عمر بن عبد العزيز، أمام كل صليب حارس يحول بين الجثة وبين من يريد دفنها، ولما تأذى الناس من الرائحة، بعد ثلاثة أيام، أمر عيسى بن موسى بجثث الثوار فألقيت من قمة جبل « سلع » لتسقط في « المفرح »، مقبرة اليهود[١]!

* * *

(١) المصدر السابق. جـ ٧ ص ٥٧٧ - ٥٨٥، ٥٨٨، ٥٩٠، ٥٩٧، ٥٥٩ - ٦٠١، ٦٠٣ (أحداث سنة ١٤٥ هـ).

بقيادة ابراهيم بن عبد الله بن الحسن:

وعندما بلغت ثوار البصرة أنباء هزيمة ثورة المدينة ومقتل النفس الزكية وأنصاره، لم يتراجعوا، بل ازدادوا يقيناً بصدق موقفهم ووجوب ثورتهم على العباسيين، لأن من يقتل اماماً كالنفس الزكية لابد أن تكون الثورة ضده واجباً من الواجبات!.. وبعبارة الطبري، فإن ابراهيم بن عبد الله بن الحسن لما أتاه نعي أخيه «أخبر الناس... فازدادوا في قتال أبي جعفر بصيرة!» وخرجوا يريدون قتال المنصور، بعد أن عقدوا البيعة بالخلافة والامامة لابراهيم..

ولقد نجح الثوار في بسط سيطرتهم على البصرة والأهواز وفارس وأكثر ريف العراق - (السواد) - وأقاموا في تلك المناطق جهاز دولتهم العسكري والاداري والمالي، وفي هذا الجهاز تولى قادة المعتزلة أهم المسؤوليات.. فالأشعري يقول ان جمهور جيش هذه الثورة تألف «من المعتزلة وغيرهم من الزيدية»[1].. وقيادة الشرطة تولاها من المعتزلة ابراهيم بن نميلة العبشمي، الذي كان نائباً للامام ابراهيم بن عبد الله بن الحسن.. كما تولوا مناصب القضاء، وحمل راية القتال، وقيادة مقدمة الجيش الذي حارب جيش المنصور..

ولقد وجه المنصور الى هؤلاء الثوار قائده الذي هزم ثورة المدينة، عيسى ابن موسى، والتقى الجيشان على أرض «باخمري»، على بعد ستة عشر فرسخاً من الكوفة وكاد النصر أن يكون من نصيب الثوار، حتى لقد أخذ جيش بني العباس يهم بالفرار. ولكن سهماً طائشاً أصاب امام الثوار، الذي كان قد تخفف من «الزرد» الذي يحمي صدره، بسبب شدة الحر، فعانق فرسه، وتقهقر، فانتهزها جند عيسى بن موسى واستداروا فهاجموا الثوار

(١) (مقالات الاسلاميين) جـ ١ ص ١٥٤.

الذين أربكت اصابة امامهم صفوفهم وشغلتهم عن مواصلة مطاردة الخصوم . . فتحول النصر الوشيك الى هزيمة عندما قتل ابراهيم، «وقتلت المعتزلة بين يديه صبراً»[1]! قبل خمس ليال من نهاية شهر ذي القعدة سنة ١٤٥ هـ، بعد اندلاع ثورتهم في العراق بثلاثة أشهر الا خمسة أيام!

أما الذين نجوا من القتل، فانهم هاجروا الى بلاد المغرب، حيث أسهموا في نشر الاعتزال هناك، وكونوا فرقة سميت « الواصلية » ـ نسبة الى واصل بن عطاء ـ قادت وشاركت في أحداث المغرب وثوراتها لعدة قرون . .

مع الزيدية:

واذا كانت ثورة المعتزلة سنة ١٤٥ هـ قد مثلت نهاية ثوراتهم الكبرى، بسبب التقارب الذي تم بين العباسيين وفكر المعتزلة، خاصة في عهود المأمون (١٩٨ ـ ٢٢٨ هـ ٨١٣ ـ ٨٣٣ م) والمعتصم (٢١٨ ـ ٢٢٨ هـ ٨٣٣ ـ ٨٤٢ م) والواثق (٢٢٨ ـ ٢٣٣ هـ ٨٤٢ ـ ٨٤٧ م)، وبسبب نمو القسمة الفلسفية في فكرهم، مما استدعى انصراف العامة ـ وقود الثورة ـ عن المعتزلة، وانقيادهم « لأصحاب الحديث » . . فإن ولاء المعتزلة للثورة، فكراً وعملاً، ظل قائماً، واستمر متمثلاً في مناصرة فريق منهم، وهم مدرسة المعتزلة البغداديين، لثورات الزيدية، التي أخذت تتبلور كفرقة ثورية جعلت الخروج ـ (الثورة) ـ من شروط الامام، وهي الثورات التي قادها محمد بن ابراهيم بن طباطبا (١٩٩ هـ ٨١٤ م) . . ومحمد بن القاسم بن عمر بن علي بن الحسين (٢١٩ هـ) الذي ثار ببلاد الطالقان بخراسان ـ ويحيى بن عمر (٢٥٠ هـ) بالكوفة . . وكذلك ثورتهم التي بنت دولة زيدية في طبرستان (٢٥٠ هـ) وفي صنعاء (٢٢٨ هـ).

* * *

(١) المصدر السابق. جـ١ ص ١٥٤.

هذه نماذج من الثورات التي قادها المعتزلة ضد بني أمية وبني العباس. . وهي نماذج تأتي مصداقاً لقولنا: ان هذه المدرسة الفكرية قد مارست السياسة، كما احترفت الفكر الفلسفي وأبدعت في تراثنا علم الكلام، وأنهم قد أسسوا ايمانهم بالثورة، كسبيل للتغيير، على القاعدة العامة التي تدعو الى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واستدلوا فيها استدلوا، بقول الله سبحانه: ﴿وتعاونوا على البر والتقوى﴾[١] وقوله: ﴿فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى أمر الله﴾[٢] وقوله لابراهيم عندما سأل عن مكان ذريته من ولاية الأمر ﴿لا ينال عهدي الظالمين﴾[٣]!

بل لقد بلغ ايمان المعتزلة بالثورة وضرورتها الى الحد الذي أوجبوا فيه تأييد الثائرين ضد الجور والظلم حتى ولو كان هؤلاء الثوار ضالين في عقيدتهم الدينية بسبب شبهات عرضت لهم في فهم الدين، فنصرتهم واجبة حتى «وان كانوا ضالين في عقيدة اعتقدوها بشبهة دينية دخلت اليهم» لأن الضال بشبهة أعدل وأقرب الى الحق من الفاسق الجائر الذي تغلب على الخصم واغتصب أمر المسلمين دون شبهات. . ومن هنا كان تأييد المعتزلة لثورات الخوارج ضد الأمويين![٤]. . وقولهم ان ثورات الخوارج قد نبعت من ايمانهم بوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الذي هو أصل شريف، بل «أشرف من جميع أبواب البر والعبادة![٥]».

ولعلنا اذا شئنا نصاً يحدد موقف المعتزلة المنحاز الى الثورة فإن كلمات القاضي عبد الجبار تأتي نموذجاً جيد الدلالة، فهو يقول: «وما يحل لمسلم

(١) المائدة: ٢.
(٢) الحجرات: ٩.
(٣) البقرة: ١٢٤.
(٤) (شرح نهج البلاغة) جـ ٥ ص ٧٨، ٧٩.
(٥) المصدر السابق جـ ١٩ ص ٣١١.

أن يخلّي أئمة الضلالة وولاة الجور اذا وجد أعواناً، وغلب في ظنه أنه يتمكن من منعهم من الجور، كما فعل الحسن والحسين، وكما فعل القراء حين أعانوا ابن الأشعث في الخروج على عبد الملك بن مروان، وكما فعل أهل المدينة في وقعة الحرة، وكما فعل أهل مكة مع ابن الزبير حين مات معاوية، وكما فعل عمر بن عبد العزيز: وكما فعل يزيد بن الوليد بن عبد الملك، فيما أنكروه من المنكر . . (١).

فهو هنا يحدد موقف المعتزلة مع وجوب الثورة، عند التمكن، وغلبة الظن في الانتصار، ويجعل هذا الموقف الثوري الامتداد الطبيعي للتراث الثوري في تاريخ الاسلام ومواقف المسلمين الثوار . .

(١) (تثبت دلائل النبوة) جـ ٢ ص ٥٧٤، ٥٧٥.

ثورة الزنج

منذ عهد المتوكل العباسي (٢٣٢ ـ ٢٤٧ هـ ٨٤٧ ـ ٨٦١ م) غلبت سيطرة العسكر الأتراك، وقادتهم على أزمة الأمور في الدولة، واستأثروا بالعطاءات والاقطاعات، واستبدوا بسلطات الخلافة، حتى صاروا يولون ويعزلون الخلفاء كما يريدون، بل ويسجنون ويسمون ويقتلون من لا يحقق مطامحهم ومطامعهم من الخلفاء . .

ولقد حاول بعض الخلفاء أن يستردوا لمنصب الخلافة سلطانه، وأن يستندوا في معارضة القادة الأتراك الى تأييد شعبي بمهادنة العلويين الثوار واقامة قدر من العدل والانصاف بين الرعية . . حاول ذلك الخليفة المنتصر بالله (٢٤٧ ـ ٢٤٨ هـ ٨٦١ ـ ٨٦٢ م)، والمهتدي بالله (٢٥٥ ـ ٢٥٦ هـ ٨٦٩ ـ ٨٧٠ م) ولكن الأتراك تخلصوا منهما بالسم والعزل والقتل! . .

وعندما سدت سبل الاصلاح أمام الراغبين فيه أقبل الناس على الثورة، طريقاً لم يجدوا أمامهم سواه للتغيير، فكان أن قامت عدة حركات ثورية، يقودها ثوار علويون .

ففي (سنة ٢٤٨ هـ سنة ٨٦٢ م) ثارت الكوفة، بزعامة أبي الحسين يحيى بن عمر بن يحيى بن الحسين بن عبد الله بن اسماعيل بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب . .

وفي (سنة ٢٥٠ هـ سنة ٨٦٤ م) ثارت طبرستان، بقيادة الحسن بن زيد ابن محمد بن اسماعيل بن الحسن بن زيد بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب، وامتدت الثورة الى جرجان، واستمرت دولتها حتى سنة ٢٧٠ هـ سنة ٨٨٣ م.

وثارت «الري»، بزعامة محمد بن جعفر بن الحسن، بهدف الانضمام الى ثورة طبرستان.. ثم تكررت ثورتها، بعد الاخفاق، بقيادة أحمد بن عيسى بن علي بن الحسن بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب.

وثارت قزوين، بقيادة الكركي (الحسن بن اسماعيل بن محمد بن عبد الله بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب).

وثارت الكوفة، بزعامة الحسين بن محمد بن حمزة بن عبد الله بن الحسن بن علي بن أبي طالب..

على أن أخطر الثورات التي شهدها العصر العباسي كانت هي الثورة التي قادها علي بن محمد (٢٧٠ هـ ٨٨٣ م)، والتي بدأت في البحرين سنة ٢٤٩ هـ سنة ٨٦٣ م، وهي التي اشتهرت باسم (ثورة الزنج)..

وكان قائد هذه الثورة ـ علي بن محمد بن أحمد بن علي بن عيسى بن زيد ابن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب ـ شاعراً، وعالماً، يمارس، في «سامراء» تعليم الخط والنحو والنجوم[1].. وكان واحداً من المقربين الى الخليفة المنتصر بالله. ولما قتل الأتراك المنتصر، بالسم، ومارسوا السجن والنفي والاعتقال والاضطهاد لحاشيته، كان علي بن محمد ضمن المعتقلين.. ثم حدث تمرد من فرقة «الجند الشاكرية» ببغداد، شارك فيه العامة، واقتحم المتمردون السجون فأطلقوا سراح من فيها، ومنهم علي بن

(١) تاريخ الطبري جـ ٩ ص ٤١٠.

محمد، الذي غادر بغداد الى «سامراء» ومنها الى البحرين حيث دعا الى الثورة ضد الدولة العباسية الواقعة تحت سيطرة الجند الأتراك.

دور العرب في الثورة:

وبالرغم من اشتهار هذه الثورة «بثورة الزنج»، الا أنها لم تكن ثورة عنصرية للزنج وحدهم، ولم تقف أهدافها عند المطالبة بتحرير العبيد أو تحسين ظروف عملهم.. فقائد هذه الثورة عربي، وعلوي - رغم تشكيك خصومه في صحة نسبه العلوي - وأغلب قوادها كانوا عرباً كذلك، مثل: علي بن أبان (المهلبي)، وسليمان بن موسى الشعراوني، وسليمان بن جامع، وأحمد بن مهدي الجبائي، ويحيى بن محمد البحراني، ومحمد بن سمعان.. الخ الخ..

وعلى امتداد السنوات السبع الأولى من عمر هذه الثورة (٢٤٩ـ ٢٥٥ هـ) كان جمهورها وجندها ومحيطها عربياً خالصاً.. فهي قد بدأت في مدينة «هجر»، أهم مدن البحرين، ثم في «الاحساء» بين أحياء «بني تميم» و«بني سعد».. ثم في بادية البحرين، وسط عربها.. وفي هذا المحيط العربي قامت سلطة هذه الثورة و«دولتها» وحدثت الحروب بينها وبين جيش الدولة العباسية.. ويصف الطبري سلطة علي بن محمد في هذا المحيط العربي، فيقول: «لقد أحله أهل البحرين من أنفسهم محل النبي حتى جبى له الخراج هناك، ونفذ حكمه بينهم، وقاتلوا أسباب السلطان بسببه!»(١).

وفي موقعة «الردم»، بالبحرين، أحرزت الدولة انتصاراً مؤثراً ضد الثورة، فانسحب علي بن محمد الى البصرة، ونزل هناك بين عرب بني ضبيعة - (من نزار بن معن بن عدنان). فدعاهم للثورة، فتبعوه، وكان

(١) المصدر السابق. جـ ٩ ص ٤١٠، ٤١١.

منهم عدد من قادة دولته وجيشه[١]. . ولما طردته الدولة، وألقت القبض على أغلب أنصاره، ووضعتهم في السجون، مع ابنه الأكبر وابنته وزوجته. . غادر علي بن محمد البصرة الى بغداد، فأقام بها عاماً. .

وفي سنة ٢٥٥ هـ سنة ٨٦٩ م حدثت بالبصرة فتنة بين طائفتين من جندها، «الجند البلالية» و «الجند السعدية»، وأسفرت هذه الفتنة فيما أسفرت عن اطلاق سراح السجناء، ومنهم أنصار علي بن محمد، فغادر بغداد، ووصل الى ضواحي البصرة ليواصل ثورته من جديدا. . وفي هذا التاريخ بدأ أول انعطاف للثورة نحو الزنج، أي بعد قرابة السبع سنوات من قيامها!. .

مكان الزنج في الثورة:

كانت البصرة أهم المدن في جنوب العراق، وكانت جنوب العراق مشحونة بالرقيق والعمال الفقراء الذين يعملون في مجاري المياه ومصابها، ويقومون بكسح السباخ والأملاح الناشئين من مياه الخليج، وذلك تنقية للأرض وتطهيراً لها، كي تصبح صالحة ومعدة للزراعة، وكانوا ينهضون بعملهم الشاق هذا في ظروف عمل قاسية وغير انسانية، تحت اشراف وكلاء غلاظ قساة، ولحساب ملاك الأرض من أشراف العرب ودهاقنة الفرس. . وبعض هؤلاء العبيد كانوا مجلوبين من أفريقيا السوداء ـ وهم الزنج ـ وبعضهم نوبيون، وآخرون قرماطيون، أما فقراء العرب فكانوا يسمون الفراتيين.

وشرع علي بن محمد يدرس حالة هؤلاء الرقيق، ويسعى لضمهم لثورته، كي يحررهم ويحارب بهم الدولة العباسية. . وكان أول زنجي ينضم اليه هو ريحان بن صالح، الذي أصبح من قادة الحرب والثورة، ويقول

(١) المصدر السابق. جـ ٩ ص ٤١١.

ريحان عن لقائه الأول بقائد الثورة: لقد سألني عن غلمان الشورجيين - (العاملين في مسايل المياه ومجاريها) - وما يجري لكل جماعة منهم من الدقيق والسويق والتمر، وعمن يعمل في الشورج - (مسايل المياه) - من الأحرار والعبيد. فأعلمته ذلك، فدعاني الى ما هو عليه - (أي الى الثورة) - فأجبته. قال لي: احضر من قدرت عليه من الغلمان، وستكون قائداً لمن اتبعك منهم!(١).

وأخذ علي بن محمد ينتقل، مع قادة ثورته، بين مواقع عمل الرقيق والفراتيين، ويدعوهم الى الثورة والهرب الى معسكره وترك الخضوع لسادتهم، فاستجابت لدعوته جماهير غفيرة من الزنج والنوبة والقرماطيين والفراتيين، وانضموا الى العرب والأعراب الذين تبعوه من جنوبي العراق.. ولقد فشل وكلاء الزنوج في الحيلولة بينهم وبين الالتحاق بمعسكر الثائرين، فكانوا يحبسونهم في البيوت ويسدون أبوابها ومنافذها بالطين؟!.. ويصف ابن خلدون اقبال الزنج على الثورة، وزحفهم للقاء قائدها فيقول: «لقد تسايل اليه الزنج واتبعوه!»(٢).

ولقد أعلن علي بن محمد أن هدفه، بالنسبة للزنج والعرب الفقراء، الذين يعملون في اصلاح أرض العراق الجنوبي، هو:

١ - تحرير الرقيق من العبودية.. وتحويلهم الى سادة لأنفسهم..

٢ - واعطاؤهم حق امتلاك الأموال والضياع.. بل ومناهم بامتلاك سادة الأمس الذين كانوا يسترقونهم!..

٣ - وضمان المساواة التامة لهم في ثورته ودولته التي تعمل من أجل:

* نظام اجتماعي هو أقرب الى النظم الجماعية التي يتكافل فيها

(١) ابن أبي الحديد (شرح نهج البلاغة) جـ ٨ ص ١٣٢.

(٢) (العبر) مجلد ٤ ص ١٩. طبعة بولاق سنة ١٢٨٤ هـ.

ويتضامن مجموع الأمة(١).

* نظام سياسي يرفض الخلافة الوراثية لبني العباس، والتي أصبحت أسيرة بيد قادة الجند الأتراك.. ويقدم بدلاً منها دولة الثورة التي أصبح علي ابن محمد فيها أمير للمؤمنين.

ولقد استطاعت الثورة أن تكتسب، أكثر فأكثر، ثقة جماهير الزنج وفقراء العرب، الذين كانوا أشبه ما يكونون بالرقيق، وبالذات في ظروف العمل وشروطه.. وخاصة بعد أن رفض قائد الثورة مطالب الأشراف العرب والدهاقين والوكلاء بأن يرد عليهم عبيدهم لقاء خمسة دنانير يدفعونها عن كل رأس!.. لقد رفض علي بن محمد هذا العرض، بل وعاقب هؤلاء السادة والوكلاء، فطلب من كل جماعة من الزنج أن يجلدوا سادتهم ووكلاءهم القدامى!..

وزاد من اطمئنان الزنج للثورة ما أعلنه قائدها من أنه « لم يثر لغرض من أغراض الدنيا، وانما غضباً لله، ولما رأى عليه الناس من الفساد».. وعاهدهم على أن يكون، في الحرب، بينهم « أشرككم فيها بيدي، وأخاطر معكم فيها بنفسي » بل قال لهم: « ليحط بي جماعة منكم، فإن أحسوا مني غدراً فتكوا بي؟!»..

وبهذه الثقة تكاثر الزنج في صفوف الثورة وفي كتائب جيشها، بل وانضمت اليها الوحدات الزنجية في جيش الدولة في كل موطن التقى فيه الجيشان(٢)!.. حتى لقد سميت، لذلك، بثورة الزنج، واشتهرت بهذا الاسم في مصادر التاريخ.

---

(١) يشبه نظام الملك الفلسفة الاجتماعية والتنظيم المالي لثورة الزنج « بالمزدكية » التي قامت على « الاشتراك العمومي » في ثورة المجتمع. أنظر (سياسة نامة) ص ٢٨٥.

(٢) (تاريخ الطبري) جـ ٩ ص ٤١٠ ـ ٤١٥، ٤١٨، ٤١٩، ٤٢٢، ٤٢٥، ٤٢٨، ٤٣٠. وابن خلدون (العبر) مجلد ٤ ص ١٨، ١٩.

دولة الثورة:

وفي عشرات المعارك التي وقعت بين الدولة العباسية وبين ثورة الزنج، كان النصر، غالباً، للثورة على الدولة.. وتأسست، كثمرة لهذه الانتصارات، للثورة دولة، قامت فيها سلطتها، وطبقت بها أهدافها، ونفذ فيها سلطان علي بن محمد.. ولقد بلغت دولة الثورة هذه درجة من القوة فاقت بها كل ما عرفته الخلافة العباسية قبلها من أخطار وثورات.. والمؤرخون الذين كانت الدنيا عندهم هي الامبراطورية العباسية، قالوا: ان الزنج قد « **اقتسموا الدنيا!.. واجتمع اليهم من الناس ما لا ينتهي العد والحصر اليه!** » **وكان عمال الدولة الثائرة يجمعون لعلي بن محمد الخراج** « **على عادة السلطان!** » **حتى لقد** « **خيف على ملك بني العباس أن يذهب وينقرض!** »[1].

ولقد أقام الثوار لدولتهم عاصمة، سموها (المختارة)، أنشأوها انشاء في منطقة تتخللها فروع الأنهار.. كما أنشأوا عدة مدن أخرى ـ وضمت دولتهم مدناً وقرى ومناطق كثيرة، مثل: البحرين.. والبصرة.. والأبلة.. والأهواز.. والقادسية.. وواسط.. وجنبلاء.. وباذاورد.. والنعمانية.. والمنصورة.. وجرجرايا.. وجبل.. ورامهرمز.. والمنيعة.. والمذار.. وتستر.. والبطيحة.. وخوزستان.. وعبادان.. وأغلب سواد العراق.

* * *

ولقد استمرت الحرب بين دولة الثورة هذه وبين الخلافة العباسية لأكثر من عشرين عاماً ـ بلغ العنف فيها، من الجانبين، حداً لم يسبق له مثيل، حتى ليقول المؤرخون الذين يتواضعون بأرقام القتلى في هذا الصراع بأنهم

---

(١) (شرح نهج البلاغة) جـ ٨ ص ١٦٤، ١٦٥.

بلغوا نصف مليون قتيل! أما غيرهم فيقول: ان العدد قد عجز عن ادراك رقم الضحايا! . . ويعلق المسعودي فيقول: « ان كلا الفريقين يقول في ذلك ظناً وحدساً، اذ كان القتل في هذا القتال شيئاً لا يدرك ولا يضبط؟! »[١].

ولقد ألقت الخلافة العباسية بكل ثقلها في المعركة ضد الثورة، وكرست كل امكاناتها للجيش والقتال، وبعد أن عهد الخليفة المعتمد (٢٥٦ ـ ٢٧٩ هـ ـ ٨٧٠ ـ ٨٩٢ م)، بالقيادة الى أخيه الموفق، تحول قائد الجيش الى خليفة حقيقي، وتحولت المدينة التي بناها تجاه عاصمة الثوار، والتي سماها (الموفقية)، الى العاصمة الحقيقية للدولة، يأتي الى بيت مالها كل خراج البلاد، وتصدر منها الأوامر الى كل الولاة والعمال بأن يقدموا للجيش كل ما لديهم من امكانيات، حتى لقد حاول « المعتمد » الفرار من سامراء الى مصر، فألقوا القبض عليه وأعادوه الى قصر الخلافة شبه سجين! . .

ولقد رجحت كفة الجيش العباسي بما احتشد له من فرسان وسفن وعتاد. . فأحرز عدداً من الانتصارات على جيش الزنج، وبدأ حصاراً لعاصمتهم استمر أربع سنوات! . . وكانت مصر قد استقلت عن الخلافة تحت حكم أحمد بن طولون (٢٢٠ ـ ٢٧٠ هـ ـ ٨٣٥ ـ ٨٨٤ م) وكان لها جيش قوي بالشام يقوده لؤلؤ، غلام ابن طولون، فخان سيده وانضم الى جيش الدولة المحتشد لقتال الثوار، وعند ذلك تمكن الموفق من اقتحام (المختارة)، وهزيمة الثورة، التي بدأت سنة ٢٤٩ هـ وظلت قائمة تقاوم حتى أول صفر سنة ٢٧٠ هـ (١٠ أغسطس سنة ٨٨٣ م). . فكانت أطول ثورات العصر العباسي وأخطرها. .

---

(١) (مروج الذهب) جـ ٢ ص ٤٧٩.

تياران: مع الثورة.. وضدها

هكـذا رأينا: الخـوارج، وتياراً من تيـارات الارجاء، والمعتـزلـة، ثم الزيدية والعلويين، وبعضاً من فرق الشيعة الامامية، مثل الاسمـاعيلية، وكذلك الكيسانية، تجمع كلها، فكراً وعقلاً، على ضرورة اللجوء الى الثورة والعنف الثوري - (السيف) - كسبيل لازالة الظلم والجور والفساد، وبناء المجتمع الذي يوفر للمسلمين العدل والفضيلة والأمان.. ولم يشذ عن هذا الاتجاه الثوري، في القرن الهجري الأول، الا أحد تيارات المرجئة، الذي ناصر أو آزر الأمويين، والا شيعـة جعفر الصـادق الذين علقـوا السماح بـاستخدام العنف الثـوري - (السيف) - على ظهـور امامهم المنتـظر الذي سيخرج ليملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً[١]..

ولقد ظلت الشيعة الإثنا عشرية على موقفها المناهض للثـورة.. بينما حمل التيار الفكري الذي عرف «بأهـل الحديث» وكـذلك نفـر من التيار الأشعري فكر المرجئة الذين ناهضوا الثورة ونهوا عن استخـدامها في النهي عن المنكر، والتغيير..

---

(١) (مقالات الاسلاميين) جـ ٢ ص ١٤٠. والطوسي (تلخيص الشافي) جـ ١ ق ٢ ص ١٥٨. طبعة النجف سنة ١٣٨٣ هـ.

ولم ينكر هذا الفريق وجوب النهي عن المنكر، فهو ثابت بالكتاب والسنة، ولكنهم حصروا وسائل النهي عن المنكر في اللسان والقلب، دون اليد، فضلاً عن السيف، خصوصاً اذا ما ترتبت على وسائل « الفعل » هذه تضحيات. . !

فأصحاب الحديث، وأبرز أئمتهم أحمد بن حنبل (١٦٤ - ٢٤١ هـ ٧٨٠ - ٨٥٥ م)، قد انفردوا وحدهم، دون فرق الاسلام ومدارسه الفكرية، بتحريم السيف - (الثورة المسلحة) - وانكار الخروج المسلح على أئمة الجور وظلمة الحكام، وقالوا: ان « السيف باطل، ولو قتلت الرجال وسبيت الذرية، وأن الإمام قد يكون عادلاً، ويكون غير عادل، وليس لنا ازالته وان كان فاسقاً، وأنكروا الخروج على السلطان، ولم يروه![1] » . .

وهم قد استندوا في موقفهم هذا الى اعتزال نفر من الصحابة للفتن والصراعات التي شبت في صدر الاسلام، عندما عمي عليهم وجه الصواب والخطأ، أو أدركوا الصواب والخطأ ثم تحرجوا أن يجردوا السيف ضد من سبقت له صحبة الرسول عليه الصلاة والسلام، ومن هؤلاء الصحابة: سعد بن أبي وقاص، وأسامة بن زيد، وعبد الله بن عمر، ومحمد بن مسلمة. . الخ . .

ونحن نعتقد بوجود الصلاة الوثيقة بين الأسس الفكرية لهذا الموقف اللاثوري وبين شيوع الاستبداد بالسلطة والتغلب على الحكم من قبل المستبدين وسلاطين الجور الذين طبعوا التاريخ الاسلامي بكل ما هو غريب عن الشورى ومناقض للعدل والاختيار . .

ويشهد لهذا الاعتقاد - على سبيل المثال - قول إمام أهل الحديث أحمد ابن حنبل، الذي يرويه عنه صاحبه عبدوس بن مالك القطان: « . . ومن

(١) (مقالات الاسلاميين) جـ ٢ ص ٤٥١، ٤٥٢ (طبعة استانبول سنة ١٩٢٩).

غلب بالسيف حتى صار خليفة، وسمي أمير المؤمنين، فلا يحل أحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه اماماً عليه، براً كان أو فاجراً، فهو أمير المؤمنين! »(١).

وعند ابن حنبل: اذا قام أكثر من مستبد، وتنازعوا أمرهم، وانقسم الناس، فإن صلاة الجمعة ومن ثم التأييد، يكون من نصيب « من غلب »!(٢)..

ولقد تبع ابن تيمية (٦٦١ - ٧٢٨ هـ ١٢٦٣ - ١٣٢٨ م) - رغم جرأته في الحق - موقف أستاذه ابن حنبل المعادي للثورة، وأورد، تأييداً لهذا الموقف عدداً من أحاديث الآحاد المنسوبة الى الرسول عليه الصلاة والسلام، ومن أقواله في هذه القضية: ان « المشهور من مذهب أهل السنة أنهم لا يرون الخروج على الأئمة وقتالهم بالسيف، وان كان فيهم ظلم.. لأن الفساد في القتال والفتنة أعظم من الفساد الحاصل بظلمهم بدون قتال ولا فتنة، فيدفع أعظم الفسادين بالتزام الأدنى ».. وروي للدلالة على ذلك أحاديث غريبة عن روح الاسلام، تنهى عن قتال أمراء الجور طالما هم يصلون!.. وتدعو الناس الى أداء واجباتهم وطاعة الحكام الظلمة، مع كراهية ظلمهم بالقلب، والابتعاد عن العصيان لهؤلاء الطغاة!!(٣).

وقريباً من هذا الموقف، المعادي، أو غير المناصر للثورة، وقف أغلب الأشعرية.. فالامام الغزالي يرى خلع الحاكم المستبد الذي لم يستكمل شروط الامامة اذا أمكن ذلك دون قتال - ولست أدري كيف يتصور امكان

(١) أبو يعلى الفراء (الأحكام السلطانية) ص ٤. طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨ م. و (كتاب الامامة) ص ٢١٢ طبعة بيروت، ضمن مجموعة عنوانها (نصوص الفكر السياسي الاسلامي: الامامة عند السنة) سنة ١٩٦٦ م.

(٢) أبو يعلى (الأحكام السلطانية) ص ٦.

(٣) (منهاج السنة) جـ ٢ ص ٨٧. الطبعة الأولى.

ذلك، مع استبداده بالقوة والسيف - وإلا فالرأي عنده هو: وجوب طاعته والحكم بامامته، فيقول: « . . . والذي نراه ونقطع: أنه يجب خلعه ان قدر، على أن يستبدل عنه من هو موصوف بجميع الشروط، من غير اثارة فتنة ولا تهيج قتال. وان لم يكن ذلك الا بتحريك قتال وجبت طاعته وحكم بإمامته[1] »! . . فإن السلطان الظالم الجاهل متى ساعدته الشوكة، وعسر خلعه، وكان في الاستبدال به فتنة ثائرة لا تطاق، وجب تركه، ووجبت الطاعة له! . . وهو يرى في طاعة الظالم الجاهل مكاسب تتحقق للأمة تفوق الآمال المعلقة على خلعه بالثورة، ويتساءل: « كيف نفوت رأس المال في طلب الربح[2]؟! ».

ونفس الموقف يقفه ابن جماعة (٦٣٩ - ٧٣٤ هـ ١٢٤١ - ١٣٣٣ م) عندما يصور الأمر كما لو كان غاية تجب الطاعة فيها للأقوى من المستبدين، حتى لو كان جاهلاً فاسقاً، فإذا أطاحه جاهل فاسق آخر كان هو الامام المطاع! . . يقول: «أنه ان خلا الوقت عن امام، فتصدى لها من هو ليس من أهلها، وقهر الناس بشوكته وجنوده بغير بيعة أو استخلاف، انعقدت بيعته ولزمت طاعته. . ولا يقدح في ذلك كونه جاهلاً أو فاسقاً. . واذا انعقدت الامامة بالشوكة والغلبة لواحد، ثم قام آخر فقهر الأول بشوكته وجنوده، انعزل الأول وصار الثاني اماماً »![3].

وابن جماعة بهذا الفكر يطوع الاسلام وفكره السياسي للأوضاع التي سادت عصر المماليك الذي عاش فيه! . .

وبهذا الرأي يقول التفتازاني في (شرح العقائد النسفية). . كما قال به

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد) ص ١٣٧ طبعة صبيح، القاهرة، بدون تاريخ.

(٢) (احياء علوم الدين) ص ٨٩٣، ٨٩٤. طبعة دار الشعب، القاهرة.

(٣) (تحرير الأحكام). والنص منقول عن (دراسات في حضارة الاسلام) لجب ص ١٨٨. طبعة بيروت سنة ١٩٦٤ م.

الأشعري أيضاً، ومن كان قد سماهم الملوك بدلاً من الخلفاء، ورأى عدم الثورة على هؤلاء الملوك!..

ولقد تكون لهذه المبررات العملية التي ساقها هذا النفر من أئمة أهل الحديث والأشعرية حظوظ من الوجاهة في بعض المواقف والملابسات.. ولكن الأمر السلبي الذي أدى اليه هذا الموقف المناهض للثورة هو: أنه أعطى الشرعية لنظام الاستبداد بالسلطة ولحكم المستبدين، حتى صار هو القاعدة، وصار الخضوع له والطاعة لأهله هو الشريعة والقانون، حتى لقد قال نفر من الفقهاء: «من يحكم يطع»!(١) وحتى أصبح الحديث عن الامامة، بشروطها وصفات القائم بها، لا يتجاوز نطاق المباحث الكلامية والفقهية الى أرض الواقع والتطبيق، كما أصبحت الثورة على أئمة الجور والاستبداد منكراً يوصف أصحابه بالخروج والمروق.. أي أن هذا الفكر المبرر لسلطة الاستبداد واستبداد المتسلطين قد جعل حكم الطغاة هو القاعدة، ونظام الخلافة الاسلامية الشوروية هو الشذوذ والاستثناء!..

غير أننا نعود، في الختام، فنذكر بما أثبتته وأكدته هذه الدراسة من أن **الفكر الاسلامي قد اجتمع وأجمع أعلامه، في عصوره المبكرة، على الانحياز للثورة كسبيل من سبل التغيير، ولقد حدث ذلك عندما كان هؤلاء الأعلام ينطلقون من المصادر الأولية والجوهرية النقية للدين ومن تجزبة الخلفاء الراشدين في الحكم على أساس من الشورى والاختيار.. فلما عرفت النظم الاستبدادية، غير الشورورية، طريقها الى واقع المسلمين، وغلب الطابع الاستبدادي على تاريخ الحكم الاسلامي، أصبح هذا الواقع الشاذ، لغلبته واستمراريته، مصدراً من مصادر الفكر لدى تيار من مفكري الاسلام، فكانت تلك الآراء التي عرضنا طرفاً منها، والتي ناهض**

(١) سانتيلا (القانون والمجتمع) ص ٤٣٠ ترجمة جرجيس فتح الله. طبعة بيروت ـ ضمن مجموعة عنوانها: تراث الاسلام ـ سنة ١٩٧٢ م.

أصحابها الثورة كسبيل من سبل التغيير في مجتمع الاسلام. .

فالانحياز للثورة، في الفكر العربي الاسلامي، أصيل أصالة فكرنا العربي الاسلامي النقي وتطبيقاته الشوروية المبكرة. . كما أن العداء للثورة، في هذا الفكر، طارىء وغريب. . طارىء لأنه نبت للاستبداد السياسي الذي أصاب واقع هذه الأمة بعد دولة الخلفاء الراشدين، وغريب لأنه ـ بكل المقاييس ـ لا يتسق مع روح الاسلام ونزوع الانسان العربي الى مقاومة الظلم ورفض الخضوع للاستبداد والمستبدين.

(المراجع)

ابن أبي الحديد: (شرح نهج البلاغة) تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم. طبعة القاهرة سنة ١٩٥٩ م.

ابن الأثير: (أسد الغابة) طبعة دار الشعب ـ القاهرة.

ابن تيمية: (منهاج السنة) طبعة القاهرة، الأولى.

ابن جميع (أبو حفص عمر): (مقدمة التوحيد وشروحها) طبعة القاهرة سنة ١٣٥٥ هـ.

ابن حنبل (أحمد): (المسند) طبعة القاهرة سنة ١٣١٣ هـ.

ابن خلدون: (المقدمة) طبعة القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ.

(العبر) طبعة القاهرة سنة ١٢٨٤ هـ.

ابن سعد: (الطبقات الكبير) طبعة دار التحرير ـ القاهرة.

ابن عبد البر: (الدرر في اختصار المغازي والسير). طبعة القاهرة سنة ١٩٦٦ م.

ابن قتيبة: (الامامة والسياسة) طبعة القاهرة سنة ١٣٣١ هـ.

(عيون الاخبار) طبعة القاهرة سنة ١٩٧٣ م.

(المعارف) طبعة القاهرة سنة ١٩٦٠ م.

ابن ماجة: (السنن) طبعة القاهرة سنة ١٩٧٢ م.
ابن المرتضى: (باب ذكر المعتزلة ـ من كتاب المنية والأمل) طبعة الهند سنة ١٣١٦ هـ.
ابن منظور: (لسان العرب) طبعة القاهرة.
أبو داود: (السنن) طبعة القاهرة سنة ١٩٥٢ م.
الأشعري: (مقالات الاسلاميين) طبعة القاهرة سنة ١٩٦٩ م وطبعة استانبول سنة ١٩٢٩ م.
الأصفهاني: (الأغاني) طبعة دار الشعب ـ القاهرة.
الأفغاني (جمال الدين): (الأعمال الكاملة) دراسة وتحقيق دكتور محمد عمارة ـ طبعة القاهرة سنة ١٩٦٨ م.
البخاري: (صحيح البخاري) طبعة دار الشعب، القاهرة.
برنارد (لويس): (أصول الاسماعيلية) طبعة القاهرة ـ دار الكتاب العربي ـ دون تاريخ.
البيضاوي: (تفسير البيضاوي) طبعة القاهرة سنة ١٩٢٧ م.
الترمذي: (السنن ـ الجامع الصحيح) طبعة القاهرة سنة ١٩٣٧ م.
الجاحظ: (رسائل الجاحظ) طبعة القاهرة سنة ١٩٦٤ م.
جب: (دراسات في حضارة الاسلام) طبعة بيروت سنة ١٩٦٤ م.
الدارمي: (السنن) طبعة القاهرة سنة ١٩٦٦ م.
سانتيلا: (القانون والمجتمع) طبعة بيروت ـ ضمن مجموعة (تراث الاسلام ـ سنة ١٩٧٢ م.
الشهرستاني: (الملل والنحل) طبعة القاهرة سنة ١٣٣١ هـ.
الطبري: (التاريخ) طبعة دار المعارف ـ القاهرة.
طه حسين (دكتور): (الفتنة الكبرى) طبعة القاهرة سنة ١٩٧٠ م.
الطوسي: (تلخيص الشافي) طبعة النجف سنة ١٣٨٣ هـ.
عبد الجبار بن أحمد (قاضي القضاة): (المغني في أبواب التوحيد والعدل)

طبعة القاهرة.
(فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) تحقيق فؤاد سيد. طبعة تونس سنة ١٩٧٢ م.
(تثبيت دلائل النبوة) تحقيق دكتور عبد الكريم عثمان ـ طبعة بيروت سنة ١٩٦٦ م.
علي بن أبي طالب (الامام): (نهج البلاغة) طبعة دار الشعب ـ القاهرة.
الغزالي (أبو حامد): (الاقتصاد في الاعتقاد) طبعة القاهرة ـ صحيح ـ دون تاريخ (ضمن مجموعة).
(احياء علوم الدين) طبعة دار الشعب ـ القاهرة.
فان فلوتن: (السيادة العربية والشيعة والاسرائيليات) طبعة القاهرة سنة ١٩٦٥ م.
الفراء (أبو يعلى): (الأحكام السلطانية) طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨ م.
(كتاب الامامة) طبعة بيروت ـ ضمن مجموعة ـ سنة ١٩٦٦ م.
فلهوزن (يوليوس): (الخوارج والشيعة) ترجمة دكتور عبد الرحمن بدوي. طبعة القاهرة سنة ١٩٥٨ م.
القاسمي (جمال الدين): (تاريخ الجهمية والمعتزلة) طبعة القاهرة سنة ١٣٣١ هـ.
القرطبي: (الجامع لأحكام القرآن) طبعة دار الكتب المصرية.
القلقشندي: (صبح الأعشى) طبعة دار الكتب ـ القاهرة.
ناجي حسن: (ثورة زيد بن علي) طبعة بغداد سنة ١٩٦٦ م.
مالك: (الموطأ) طبعة دار الشعب. القاهرة.
محمد عبده (الامام): (الأعمال الكاملة للامام محمد عبده)، دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة. طبعة بيروت سنة ١٩٧٢ م.
(الاسلام والمرأة) دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة. طبعة القاهرة سنة ١٩٧٥ م.

محمد عمارة (دكتور): (مسلمون ثوار) طبعة بيروت سنة ١٩٧٤ م.
محمد فؤاد عبد الباقي: (المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم) طبعة دار الشعب، القاهرة.
المسعودي: (مروج الذهب) طبعة القاهرة سنة ١٩٥٨ م.
مسلم: (صحيح مسلم) طبعة القاهرة سنة ١٩٥٥ م.
النسائي: (السنن) طبعة القاهرة سنة ١٩٦٤ م.
نظام الملك: (سياسة نامة).
النوبختي: (فرق الشيعة) تحقيق: ريتر. طبعة استانبول سنة ١٩٣١ م.
ونسنك (أ. ي): (المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي) طبعة ليدن سنة ١٩٣٦ . ١٩٦٩ م.

الفرق الاسلامية

تعريف وتوطئة

لم يختلف المسلمون في الدين، على عصر صدر الاسلام، وانما كان خلافهم في السياسة، وبالذات حول الامارة والخلافة والامامة، وبصدد الصراع على السلطة العليا في الدولة . .

ولقد نشأت أولى الفرق الاسلامية ـ وهي المحكمة (الخوارج) ـ على عهد علي بن أبي طالب بسبب الخلاف حول الامارة والصراع الدائر عليها، ولقد ظلت تلك القضية، طوال تاريخ المسلمين الفكري والعملي ـ هي المنبع الذي تصدر منه الفرق والأحزاب . . أي أن قضية الامارة والخلافة والامامة، وقضايا الصراع على السلطة العليا في الدولة، كانت دائماً مصدر تكوين الفرق ونشأة المذاهب وظهور الأحزاب . .

والتأريخ للفرق الاسلامية، من حيث النشأة والتعداد وتمييز مقالاتها ومواقفها، من الفنون التي ألفت فيها الكتب والرسائل من علماء ومفكرين ينتمون الى مختلف الفرق والتيارات . .

ومن بين القضايا التي عرض لها مؤرخو الفرق والمذاهب قضية عدد الفرق التي توزعت ملة الاسلام، والفترة الزمنية التي بدأ فيها تكوّن الفرق وظهورها. فبينما يرى مؤرخو الفرق من الشيعة أن نشأة الفرق قد ارتبط بالخلاف على الامامة يوم السقيفة، اذ تكونت الشيعة مع علي، وفرقة « الأمرة والسلطان » مع سعد بن عبادة، من الأنصار، وفرقة مالت لأبي

بكر[1]، نجد مؤرخي الفرق وكتّاب مقالاتها من المعتزلة والأشعرية والظاهرية وأصحاب الحديث والخوارج ـ أي كل من عدا الشيعة ـ يؤرخون بظهور فرقة الخوارج، على عهد علي، لنشأة الفرق في الاسلام. . وهو الرأي الصواب. . ذلك أن الفرقة، **وهي اجتماع أناس متفرقين حول موقف ومبدأ وفلسفة ونمط متحد أو متقارب من أنماط التفكير**، هي أمر يختلف عن الموقف الذي يتخذه فرد أو أفراد من قضية معينة ثم يتغير هذا الموقف وتتبدل ازاءه مواقع الأفراد، وهذا هو ما حدث للذين طلبوا الامارة لعلي بدلاً من أبي بكر، وهو نفس ما حدث للذين طلبوا الامارة لسعد بن عبادة، وان كان بعض الأنصار قد ظل على اعتقاده بأن حالهم وحال المسلمين كان سيصبح أفضل لو وليها سعد بن عبادة، ومع ذلك فإن أحداً لا يستطيع ولا يحق له أن يسمي هذا البعض فرقة ومذهباً، فإن بقاء البعض على اعتقاده أن علياً هو الأولى بالامارة، وأن صلاح المسلمين في تأميره لا يكفي كي نقول ان هذا البعض قد كون أويكوّن فرقة، بالمعنى الدقيق لهذا المصطلح. .

أما نشأة الخوارج فلقد ارتبطت، بل نبعت من قضية مثارة، وهم قد جمعتهم فلسفة موحدة، ومجموعة من المقالات والمواقف، وأنماط متحدة أو متقاربة في السلوك، ثم كان لهم استمرار في عصور الصراع الاسلامي حول هذه القضية التي سببت نشأتهم الأولى. . وكذلك كان الحال مع الفرق الرئيسية التي تلت ظهور الخوارج على مسرح السياسة. .

تلك اذن قضية خلافية بين مؤرخي المقالات، الشيعة وغيرهم من المؤرخين. .

---

(١) النوبختي (كتاب فرق الشيعة) ص ٢، ٣ تحقيق هـ. ريتر. طبعة استانبول سنة ١٩٣١ م.

أما القضية التي اتفق فيها جمهور مؤرخي المقالات، رغم غرابتها وافتقارها الى القواعد الثابتة، فهي عدد هذه الفرق.. فلقد اتفق هؤلاء المؤرخون على أن عدد فرق المسلمين ثلاثاً وسبعين فرقة، وان هذا الرقم هو نهاية ما وصلت وتصل اليه الأمة في التفرق وتعدد الاتجاهات.. ولقد استندوا جميعاً في ذلك الى حديث قالوا أنه قد روي عن الرسول عليه الصلاة والسلام يقول فيه: «افترقت اليهود على احدى وسبعين - (أو اثنتين وسبعين) - فرقة، وتفرقت النصارى على احدى وسبعين - (أو اثنتين وسبعين) - فرقة، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة»[1].

ونحن لا نميل الى التصديق بأن هذا الحديث هو من الأحاديث الصحيحة التي قالها الرسول ﷺ.. وذلك لعدة أسباب:

أولها: أنه، ككثير من الأحاديث المشابهة، حديث آحاد، وليس بالمتواتر، وأحاديث الآحاد وان جاز أن نأخذ بها في الأمور العملية فانها غير ملزمة في الاعتقادات..

وثانيها: أن الحديث يثير قضية خطيرة وخلافية وشائكة، وهي هل كان الرسول عليه الصلاة والسلام يعلم الغيب؟ وهل كان التنبؤ بالغيب من بين معجزاته؟؟.. ونحن مع الذين يرون القرآن هو معجزة الرسول التي لم يتحد قومه بمعجزة سواها، وأنه في حياته وسلوكه كان بعيداً عن ادعاء علم

(١) أخرج هذا الحديث أبو داود، والترمذي، وابن ماجه وابن حنبل من حديث أبي هريرة، وأخرجه الحاكم وابن حيان في صحيحه بنحو هذا اللفظ، كما أخرجه في المستدرك، عن أبي هريرة بهذا اللفظ.. وله رواية أخرى عن عوف بن مالك عن الرسول، بمثل هذا اللفظ.. وقال عنه البيهقي: انه حسن صحيح. أنظر - غير كتب السنة - (خطط المقريزي) جـ ٣ ص ٢٨٢ طبعة دار التحرير، بالقاهرة، عن طبعة بولاق. و (الفرق بين الفرق) - للبغدادي ص ٤، ٥. طبعة دار الآفاق الجديدة، بيروت.

الغيب، بل ان آيات القرآن تنفي أن يعلم الرسول الغيب إلا اذا كان وحياً أوحاه الله اليه، والوحي الذي لا خلاف عليه هو المودع في القرآن.. يخاطب الرسول قومه فيقول: ﴿قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم اني ملك، ان أتبع الا ما يوحىٰ اليّ...﴾(١).

ويقول لهم كذلك ﴿قل لا أملك لنفسي نفعاً ولا ضراً الا ما شاء الله، ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير، وما مسني السوء، ان أنا الا نذير وبشير لقوم يؤمنون﴾(٢).

ويقول أيضاً: ﴿ولا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول اني ملك..﴾(٣) وأكثر من عدد هذه الآيات، التي ينفي فيها الرسول علمه بالغيب، عدد الآيات التي تقطع باختصاص الله سبحانه وتعالى بعلم الغيب، يقول سبحانه: ﴿وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو..﴾(٤) ويقول: ﴿ويقولون: لولا أنزل عليه آية من ربه، فقل: انما الغيب لله..﴾(٥) ويقول: ﴿ولله غيب السموات والأرض، وما أمر الساعة الا كلمح البصر أو هو أقرب، ان الله على كل شيء قدير﴾(٦) ويقول: ﴿قل، لا يعلم من في السموات والأرض الغيب الا الله، وما يشعرون أيان يبعثون﴾(٧) الى غير ذلك من الآيات الكثيرة التي تحصر علم الغيب

(١) الأنعام: ٥٥.
(٢) الأعراف: ١٨٨.
(٣) هود: ٣١.
(٤) الأنعام: ٥٩.
(٥) يونس: ٢٠.
(٦) النحل: ٧٧.
(٧) النمل: ٦٥.

ومعرفته في الله سبحانه وتعالى، وحده. .

أما الآية التي يقول الله فيها: ﴿عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً. الا من ارتضى من رسول فإنه يسلك بين يديه ومن خلفه رصداً﴾(١)، فإن نطاق الاستثناء فيها يجب أن تحكمه الآيات التي تنفي علم الرسول للغيب، وتلك التي تقطع باستئثار الله به، وفي كل الأحوال فإن الاستثناء لا يعني الا جواز أن يوحي الله للرسول بنبأ من أنباء الغيب، وفي هذه الحالة يكون موضعه هو موضع النبأ المقطوع بأنه وحي، وهو القرآن الكريم. . وليس في القرآن شيء يتعلق بافتراق المسلمين الى ثلاث وسبعين فرقة؟! . .

ثالثاً: إن الحديث يحدد عدد الفرق اليهودية والفرق النصرانية بواحدة وسبعين ـ أو اثنتين وسبعين ـ فرقة، وليس بين مؤرخي الفرق المسلمين ـ وهم قد اهتموا بالملل والنحل جميعها ـ ولا بين مؤرخي الفرق من غير المسلمين من حد هذه الفرق في الديانتين بهذا العدد. .

رابعاً: ان واقع الفرق الاسلامية الذي كتب عنه وأرخ له هؤلاء الذين رووا هذا الحديث، واعتمدوا عليه، هذا الواقع يتناقض مع انقسام المسلمين الى هذا العدد، واذا كان المسلمون في تاريخ ظهور الفرق والأحزاب لديهم قد جاء عليهم يوم وصلت فيه فرقهم الى العدد الثالث والسبعين، وهذا طبيعي، فإن هذه الفرق قد زادت، ثم نقصت، ولا يزال المسلمون، في حياتهم الفكرية، قادرين وصالحين لأن تنشأ لديهم فرق جديدة أو تزول من حياتهم فرق قديمة. . المهم أن فرق الاسلام، التي استخدم هؤلاء المؤرخون مصطلح «فرقة» في وصفها، قد زادت عن الثلاث والسبعين فرقة. . . وهذه نماذج لذلك التناقض الذي وقع فيه هؤلاء

(١) الجن: ٢٦، ٢٧.

المؤرخون بين الحديث الذي صدروا به دراستهم للفرق وبين الواقع الذي جسدوه لنا عن تعداد هذه الفرق وحياتها:

١ ـ عندما نبحث عن عدد الفرق الاسلامية، كما أرخ لها الأشعري في (مقالات الاسلاميين) نجد هذا العدد يتعدى المائة.. ففرق الشيعة عنده وحدها تبلغ خمساً وأربعين فرقة (الغالية: ١٥ والامامية: ٢٤ والزيدية: ٢٦).. وعدد فرق الخوارج ستاً وثلاثين فرقة.. والمرجئة فرقها اثنتا عشرة فرقة.. وذلك غير: المعتزلة، والجهمية، والضرارية، والحسينية، والبكرية، والعامة، وأصحاب الحديث، والكلابية[1].. على حين يذكر الأشعري، نفسه، وفي ذات الكتاب أنهاإحدى عشرة فرقة، تتفرع الى ثلاث وسبعين، ولكنها في الدراسة، دراسته هو: تتعدى المائة كما رأينا؟!

٢ ـ وفي (الملل والنحل) للشهرستاني يبلغ تعداد الفرق ستاً وسبعين فرقة (المعتزلة ـ وهم الذين عدهم الأشعري فرقة واحدة ـ عدهم الشهرستاني ثلاث عشرة فرقة، وعدهم البغدادي عشرين فرقة؟!).. والخوارج سبع عشرة فرقة.. والشيعة اثنتان وثلاثون فرقة.. والمرجئة خمس فرق.. ثم: الجبرية، والجهمية، والنجارية، والضرارية، والصفاتية، والكرامية، والأشعرية، وأصحاب الحديث، وأصحاب الرأي..

٣ ـ أما ابن حزم فانه يعدها خمس فرق:

١ ـ أهل السنة.

٢ ـ والشيعة.

٣ ـ والمعتزلة.

٤ ـ والمرجئة.

---

(١) (مقالات الاسلاميين) جـ ١ ص ٦٥ وما بعدها.. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٩ م.

٥ ـ الخوارج[١].

٤ ـ والملطي،وهو من أقدم مؤرخي الفرق، يعدها أربعاً فقط:

١ ـ القدرية. ٢ ـ والمرجئة. ٣ ـ والشيعة. ٤ ـ والخوارج[٢].

٥ ـ أما القاضي عبد الجبار فإنه يعدها خمس فرق:

١ ـ المعتزلة. ٢ ـ والخوارج. ٣ ـ والمرجئة. ٤ ـ والشيعة.

٥ ـ والنوابت[٣] ـ (ويقصد بهم أهل الحديث) ـ ولكن فرقة الشيعة التي يذكرها هنا واحدة يصل عدد فرقها ـ نعم فرقها ـ عنده في (المُغْني) الى احدى وستين فرقة، وخلافاتها ليست في الفروع حتى نقول إنها فروع لفرق وليست فرقاً تستحق هذا الاسم، بل ان خلافاتها في الامامة، وبالذات شخص الامام، والامامة عندها كالنبوة، بل أكثر أهمية عند بعضهم، ومن لم يعرف امامه مات ميتة جاهلية؟!.. ففرق الامامية تبلغ عند القاضي تسعاً وأربعين[٤]، وفرق الزيدية اثنتي عشرة فرقة[٥]..

٦ ـ والمقريزي الذي يروي الحديث ويجمع طرق روايته ويوثقه يقول عن احدى هذه الفرق، وهي الرافضة، انهم «اختلفوا في الامامة اختلافاً كثيراً، حتى بلغت فرقتهم ثلثمائه فرقة، والمشهور منها عشرون فرقة!» ويقول عن احدى الفرق التي انقسمت من الرافضة، وهي «الخطابية»:

---

(١) (الفصل في الملل والأهواء والنحل) جـ ٢ ص ١٠٦. طبعة القاهرة الأولى سنة ١٣٢١ هـ.

(٢) د. عبد الكريم عثمان (قاضي القضاة: عبد الجبار بن أحمد الهمذاني) ص ١٠٤. طبعة بيروت سنة ١٩٦٧ م.

(٣) (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) ص ١٥٢. تحقيق فؤاد سيد. طبعة تونس سنة ١٩٧٢ م.

(٤) (المغني) جـ ٢٠ ق ٢ ص ١٧٦ ـ ١٨٢. طبعة القاهرة.

(٥) المصدر السابق. جـ ٢٠ ق ٢ ص ١٨٤، ١٨٥.

« . . اتباع أبي الخطاب محمد بن أبي ثور. . وأتباعه خمسون فرقة؟! . . ويقول عن المعتزلة: « . . وهم عشرون فرقة. . . » ولا يذكر فيهم القدرية، اذ يذكرها كفرقة مستقلة عن المعتزلة[1] . .

٧ ـ أما الخوارزمي فانه يعدد الفرق الرئيسية فتبلغ عنده سبعا هي:

١ ـ المعتزلة (وهي عنده تنقسم الى ست فرق). .
٢ ـ والخوارج (وتنقسم عنده الى أربع عشرة فرقة). .
٣ ـ وأصحاب الحديث (وتنقسم عنده الى أربع فرق). .
٤ ـ والمجبرة (وهي عنده خمس فرق). .
٥ ـ والمشبهة (وهي عنده ثلاث عشرة فرقة). .
٦ ـ والمرجئة (وهي عنده ست فرق). .
٧ ـ والشيعة (وهي عنده خمس فرق تتفرع الى أصناف. فالزيدية: ٥، والكيسانية: ٤، والعباسية: ٢، والغالية: ٩، والامامية: ٤). .

فإذا عددنا « الأصناف » فرقاً بلغ مجموعها جميعاً عند الخوارمي اثنتين وسبعين فرقة، واذا لم ندخلها في عداد الفرق وقفت عند ثلاث وخمسين فرقة فقط. . وفي كلا الحالين فهي ليست ثلاثاً وسبعين، كما يقول الحديث![2] .

وهذا الاضطراب الذي يتجلى، لدى مؤرخي الفرق، في تعداد هذه الفرق، ينبع من الافتقار الى منهج يحدد المعيار الذي على أساسه يتم الحكم بأن هذه الجماعة « فرقة »، أو أن الذي بينهم وبين أصولهم هو مجرد اختلاف

---

(١) (خطط المقريزي) جـ ٣ ص ٢٨٣ ـ ٢٩٤ .
(٢) (مفاتيح العلوم) ص ١٨ ـ ٢٢ . طبعة القاهرة سنة ١٣٤٢ هـ.

في فروع الأصول العامة التي اتفقت عليها الفرقة الأم . .

فالمعتزلة، مثلاً، الذين يصل أغلب كتاب الفرق والمقالات بعدد فرقهم الى العشرين، هم فرقة واحدة، تجمعها أصول خمسة، لا يعد من أهلها الا من اعتقد بهذه الأصول الخمسة، وفي اطار هذه الفرقة اختلافات واجتهادات حول عديد من القضايا الفرعية، مثل: الطبع . . والتولد . . والطفرة . . والجزء الذي لا يتجزأ . . والموقف من: أيها أفضل، علي أم أبو بكر؟ . . أما العدل، والتوحيد، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإنها الأصول الخمسة التي لا يصبح معتزلياً الا من اعتقد بها . .

وهذا المثال يزيد من وضوح الاضطراب الذي وقع فيه مؤرخو المقالات عندما شرعوا في تعدادها . . ولقد ساعد على هذا الاضطراب - الى جانب غياب المنهج المحدد للمعيار الدقيق في التقسيم - الالتزام « بالحديث » الذي يجعل هذه الفرق ثلاثاً وسبعين فرقة . . فبدأوا حديثهم بهذا العدد، فلما استقصوا الواقع وقفوا دونه أو تجاوزوه! . .

ونحن لا نستبعد أن يكون الرسول عليه الصلاة السلام قد تنبأ بافتراق الأمة واختلافها، اذ ان اتحاد أمة من الأمم وأهل دين من الأديان كفرقة واحدة هو أمر مستحيل بحكم التجربة الانسانية السابقة وما تطرحه الحياة المتجددة من قضايا ومعضلات، وما فيها من مصالح تستلزم بالقطع الاجتهاد والاختلاف والاتفاق . . فهو نوع من النبوءة الفكرية والسياسية، تخرج عن الغيب وأنبائه، بل وتخرج عن أن تكون خاصية من خواص الرسل والأنبياء . . أما أن يكون الرسول عليه الصلاة والسلام قد حدد عدد الفرق بثلاث وسبعين فهو مالا نميل الى تصديقه، لما قدمنا من أسباب .

ولقد أدرك الشهرستاني ذلك الاضطراب الذي وقع فيه مؤرخو

الفرق، وافتقار البحث الى « قانون » يميز الفرق ويجعل تعدادها أمراً دقيقاً ـ وعبر عن هذا الادراك في عبارات واضحة نوردها كاملة لأهميتها. . قال:

« اعلم أن لأصحاب المقالات طرقاً في تعديد الفرق الاسلامية، **لا على قانون مستند الى نص، ولا على قاعدة مخبرة عن الوجود،** فما وجدت مصنفين متفقين على منهاج واحد في تعديد الفرق. ومن المعلوم الذي لا مراء فيه أن ليس كل من تميز عن غيره بمقالة ما في مسألة ما عدّ صاحب مقالة، والا فتكاد تخرج المقالات عن حد الحصر والعد، ويكون من انفرد بمسألة في أحكام الجواهر مثلاً معدوداً في عداد أصحاب المقالات. فلابد اذا من ضابط في مسائل هي أصول وقواعد يكون الاختلاف فيها اختلافاً يعتبر مقالة، ويعد صاحبه صاحب مقالة.

وما وجدت لأحد من أرباب المقالات عناية بتقرير هذا الضابط، الا أنهم استرسلوا في ايراد مذاهب الأمة، كيف اتفق، وعلى الوجه الذي وجد، لا على قانون مستقر وأصل مستمر، فاجتهدت على ما تيسر من التقدير، وتقدر من التيسير، حتى حصرتها في أربع قواعد، هي الأصول الكبار:

(القاعدة الأولى): الصفات والتوحيد فيها. . وهي تشتمل على مسائل الصفات الأزلية، اثباتاً عند جماعة ونفياً عند جماعة، وبيان صفات الذات وصفات الفعل، وما يجب لله تعالى وما يجوز عليه وما يستحيل. وفيها الخلاف بين: الأشعرية، والكرامية، والمجسمة، والمعتزلة.

(القاعدة الثانية): القدر والعدل ـ وهي تشتمل على مسائل القضاء، والقدر، والجبر، والكسب في ارادة الخير والشر، والمقدور والمعلوم، اثباتاً عند جماعة ونفياً عند جماعة، وفيها الخلاف بين: القدرية، والنجارية، والجبرية، والأشعرية، والكرامية.

(القاعدة الثالثة): الوعد والوعيد، والأسماء والأحكام.. وهي تشتمل على مسائل الايمان، والتوبة، والوعيد، والارجاء، والتكفير، والتضليل، اثباتاً، على وجه، عند جماعة، ونفياً عند جماعة، وفيها الخلاف بين: المرجئة، والوعيدية، والمعتزلة، والأشعرية، والكرامية.

(القاعدة الرابعة): السمع والعقل، والرسالة والامامة - وهي تشتمل على مسائل التحسين، والتقبيح، والصلاح والأصلح، واللطف، والعصمة في النبوة، وشرائط الامامة، نصاً عند جماعة، واجماعاً عند جماعة، وكيفية انتقالها على مذهب من قال بالنص، وكيفية اثباتها على مذهب من قال بالاجماع، والخلاف فيها بين: الشيعة، والخوارج، والمعتزلة، والكرامية، والأشعرية.

فإذا وجدنا انفراد واحد من أئمة الأمة بمقالة من هذه القواعد عددنا مقالته مذهباً وجماعته فرقة، وان وجدنا واحداً انفرد بمسألة فلا نجعل مقالته مذهباً وجماعته فرقة، بل نجعله مندرجاً تحت واحد ممن وافق سواها مقالته، ورددنا باقي مقالته الى الفروع التي لا تعد مذهباً مفرداً، فلا تذهب المقالات الى غير نهاية.

وإذا تعينت المسائل، التي هي قواعد الخلاف، تبينت أقسام الفرق، وانحصرت كبارها في أربع، بعد أن تداخل بعضها في بعض.

كبار الفرق الاسلامية أربع: القدرية، الصفاتية، الخوارج، الشيعة..»[1].

هذه عبارات الشهرستاني، ونحن نتفق تماماً مع المنهج الذي وضعه

(١) (الملل والنحل) جـ ١ ص ٩ - ١٣. مطبوع على هامش (الفصل في الملل والأهواء والنحل) لابن حزم. طبعة القاهرة، الأولى سنة ١٣٢١ هـ.

لتحديد الفرق بين « المقالة » التي يؤدي الانفراد بها الى قيام الفرقة والمذهب، وبين « المسألة » التي تندرج في فرقة أعم وأشمل منها. . فقط لنا على نتائجه ملاحظتان:

الأولى: أنه انتهى الى أن كبار الفرق هي: القدرية ـ (المعتزلة) ـ والصفاتية ـ (أي أصحاب الحديث، أو « النوابت » كما يسميهم القاضي عبد الجبار) ـ والخوارج، والشيعة. . وهو بذلك يغفل مكان « المرجئة ». . اذ المعلوم أن اندراج المرجئة تحت أهل الحديث، وهو ما يبدو أن الشهرستاني قد عناه وقصد اليه هو أمر غير دقيق، ذلك أن الارجاء قد بدأ كموقف سياسي من الصراع الذي دار حول السلطة على عهد الأمويين، وتكونت لذلك فرقة، بل لقد ظهر في الإرجاء أكثر من مذهب وأكثر من تيار، واذا كانت الفرق الاسلامية قد ظهرت لأسباب سياسية، وليس لجدل ديني معزول عن قضايا المجتمع، فإن اغفال « المرجئة » ونحن بصدد تعداد الفرق الكبرى لا يجوز. . ومن هنا فنحن نرى أن تعداد القاضي عبد الجبار لهذه الفرق عندما قال: « . . ومعلوم أن فرق الأمة، في الجملة: المعتزلة، والخوارج، والمرجئة، والشيعة، والنوابت »[١]. هو التعداد الأدق، وهو مبني على ذات المنهج الذي حدده الشهرستاني في عمق وابتكار. .

والثانية: أن الشهرستاني، بعد أن حدد هذا المنهج وطبقه على واقع الفرق الاسلامية، عاد ليخضع المنهج والواقع لذلك الحديث الذي رووه عن أن عدد فرق الأمة ثلاثاً وسبعين فرقة، فقال: ان هذه الفرق الكبار « يتركب بعضها مع بعض، ويتشعب عن كل فرقة أصناف فتصل الى ثلاث وسبعين فرقة »[٢]. . وهو موقف يعكس التناقض بين « الدراية » و

(١) (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) ص ١٥٢.

(٢) (الملل والنحل) ص ١٣.

« الرواية »، ومحاولات « التوفيق » بين « الواقع » وبين « النص » حتى لو أبى الواقع ذلك التوفيق، وحتى لو كان هذا النص حديثاً من أحاديث الآحاد..

* * *

ولقد نشأ عن موقف مؤرخي الفرق والمقالات أن أصبح القارىء والباحث في تراثنا العربي الاسلامي يطالع العديد من أسماء « الفرق » والتيارات المذهبية والمدارس الفكرية، وفي كثير من الأحيان لا تسعفه المصادر بما يربط هذه « الفرق » الفرعية بأصولها، أو بما يميزها فكرياً عن غيرها، الأمر الذي استوجب أن نورد هنا ثبتاً يكاد يحصر أسماء « الفرق » وما تفرع عنها، وفق ما اصطلحت عليه وتداولته مصادر فكر العرب والمسلمين، وأن نرتب أسماءها هذه ترتيباً أبجدياً لتزيد الفائدة وتسهل الاستفادة على الباحثين والقراء..

« أ »

١ ـ **الأباضية**: من فرق الخوارج. ينسبون الى عبد الله بن أباض، ومقالاتهم معتدلة اذا ما قيسوا بالخوارج والأزارقة أو الخوارج النجدات.

٢ ـ **الأبو مسلمية**: نسبة الى أبي مسلم الخراساني، وهم يقولون إنه لا زال حياً لم يمت!.

٣ ـ **الاثنا عشرية**: هم جمهور الشيعة الامامية، وقفوا بأئمتهم عند الثاني عشر، فهو الغائب المنتظر.. (أنظر: القطعية)..

٤ ـ **الأحمدية**: من الشيعة الامامية. ينسبون الى أحمد بن موسى بن جعفر.

٥ ـ **الأخنسية**: من الخوارج العجاردة، وهم انشقاق عن الخوارج

الثعالبة، سموا باسم زعيمهم « الأخنس »، يحكمون « بالتوقف » عن جميع أهل دار « التقية »، سوى من عرفوا ايمانه أو كفره. ويحرمون الاغتيال والقتل سراً، والبدء بالقتال دون دعوة.

٦ ـ **اخوان الصفا**: جماعة سرية « من الشيعة الاسماعيلية (الباطنية)، قامت بالبصرة في القرن الرابع الهجري. مزجت الفكر الاسلامي بالفلسفة اليونانية.

٧ ـ **الأزارقة**: من الخوارج اتباع أبي راشد نافع بن الأزرق بن قيس الحنفي. وهم أول انشقاق في فرقة الخوارج يتبرّؤون من القعدة، ويكفرون من لم يهاجر الى مواطنهم ومعسكراتهم، ويرون كل كبيرة كفراً، ودار مخالفيهم دار كفر.

٨ ـ **الاسحاقية**: من غلاة الشيعة الكيسانية، يشركون علي بن أبي طالب في النبوة مع الرسول، عليه الصلاة والسلام، ويقولون آن الله قد جل في علي.

٩ ـ **الاسحاقية**: من المرجئة، فرع من الكرامية. وهم مشبهة مجسمة.

١٠ ـ **الاسكافية**: من المعتزلة، ينسبون الى أبي جعفر الاسكافي. قالوا: ان الله لا يقدر على ظلم العقلاء.

١١ ـ **الاسماعيلية**: من الشيعة الامامية. قالوا: ان الامام بعد جعفر الصادق هو ابنه اسماعيل، وليس موسى الكاظم، كما قالت الاثنا عشرية. وهم يمثلون التيار الثوري في الامامية، ويعرفون، أيضاً، بالباطنية، لقولهم أن لكل ظاهر باطناً. وفي تعاليمهم يمتزج الاسلام بالفلسفة اليونانية.

١٢ ـ **الاسوارية**: من المعتزلة، ينسبون الى الأسواري، وهم يتميزون عن النظامية بقولهم ان الله لا يقدر على ما أخبر بعدمه أو علم عدمه،

والانسان قادر عليه.

١٣ ـ **الأشعرية**: نسبة الى أبي الحسن الأشعري (٢٦٠ ـ ٣٢٤ هـ ـ ٨٧٤ ـ ٩٣٦ م). وهم يمثلون الموقف الوسطى بين المعتزلة وبين الجبرية الخلص (الجهمية). ففي فعل الانسان قالوا: ان خالقه هو الله، وللانسان فيه الكسب، أي كونه محلاً للفعل، فهو فاعل له على سبيل المجاز. وفي التأويل يجزون بعضه، فلا يمنعونه كما هو حال أصحاب الحديث، ولا يعتمدونه سبيلاً لنصرة برهان العقل على ما يعارضه من ظاهر النقل، كما هو حال العقلانيين. وفي صفات الله: يثبتون له الصفات، ولكن على نحو يجعلهم وسطاً بين تنزيه المعتزلة وتشبيه المجسدة والمشبهة.

١٤ ـ **أصحاب أبي ثوبان**: من المرجئة. يقولون ان الايمان هو: الإقرار بالله وبرسله.

١٥ ـ **أصحاب أبي شمر ويونس**: من المرجئة: قالوا: الايمان اجتماع المعرفة بالله، والخضوع له، والمحبة له بالقلب، والاقرار به أنه واحد ليس كمثله شيء، وذلك اذا لم تقم حجة الأنبياء، أما اذا قامت حجتهم فإن الايمان يكون هو الاقرار بهم والتصديق لهم، حتى لو لم تتم المعرفة بما جاء من عند الله. ويقال ان أبا شمر جعل العدل، أي القدر والاختيار، وجعل التوحيد، أي التنزيه ونفي التشبيه، من الايمان.

١٦ ـ **أصحاب أبي صالح**: من الخوارج الصفرية. ينسبون الى صالح ابن مسرح.

١٧ ـ **أصحاب التفسير**: من الخوارج البيهسية. ينسبون الى الحكم بن مروان، من أهل الكوفة، وهم ينكرون الشهادة في الحدود وغيرها الا اذا فسرت كيف هي.

١٨ ـ **أصحاب حارث الأباضي**: من الخوارج الاباضية. قالوا بالقدر،

على رأي المعتزلة، وقالوا ان الاستطاعة قبل الفعل.

١٩ ـ **أصحاب الحديث وأهل السنة**: وهم جمهور الأمة وعامة أهلها. قالوا: ان أفعال العباد مخلوقة لله. والخير والشر بقضاء الله وقدره ـ (فهم جبرية متوسطون) ويمتنعون عن الخوض في صراع الصحابة على السلطة، ويرتبون الخلفاء، في الفضل، ترتيبهم في تولي الخلافة. ويرون البيعة لمن تولى الامامة، براً كان أو فاجراً، وينكرون الثورة والخروج كأسلوب وسبيل لتغيير الظلم والجور. ويقولون ان الأرزاق من الله، يرزقها عباده، حلالاً كانت أو حراماً ـ (على عكس المعتزلة الذين يخصصون الرزق بما كان حلالاً دون ما كان حراماً).

٢٠ ـ **أصحاب الرأي**: من المرجئة، وهم أصحاب أبي حنيفة النعمان ابن ثابت ـ (أنظر: الحنفية).

٢١ ـ **أصحاب محمد بن شنيب**: من المرجئة، قالوا: ان الايمان هو: الاقرار بالله، والمعرفة بأنه واحد ليس كمثله شيء، والاقرار والمعرفة بالأنبياء والرسل وبجميع ما جاءوا به من عند الله، مما لا خلاف فيه.

٢٢ ـ **الأطرافية**: من القدرية. وهم أتباع غالب بن شاذل، السجستاني. قالوا: ان أهل الأطراف التاركون لما لم يعرفوه من الشريعة معذورون.

٢٣ ـ **الأفطحية**: من الشيعة الامامية. قالوا بانتقال الامامة بعد جعفر الصادق الى ابنه عبد الله الأفطح، وهو شقيق اسماعيل.

٢٤ ـ **الامامية**: هم الشيعة الذين قالوا بالنص والوصية على الأئمة من آل البيت، وبالذات أبناء علي من فاطمة.

٢٥ ـ **أهل العدل والتوحيد**: تيار عريض في الفكر الاسلامي، يشمل

كل من أثبت للانسان قدرة وارادة واستطاعة واختياراً، وكل من نزه الذات الالهية عن مشابهة الحوادث، ونفي الصفات الزائدة على الذات. وفي هذا التيار يدخل: الحسينية - أتباع الحسن البصري - والمعتزلة، وبعض الخوارج، وبعض الشيعة.

«ب»

٢٦ - **الباقرية**: من الشيعة. أصحاب أبي جعفر محمد بن علي الباقر وابنه جعفر الصادق، الذين توقفوا عند امامتهما أو امامة أحدهما. أنظر: (الجعفرية) و (الواقفية).

٢٧ - **البترية**: من الشيعة الزيدية. وهم أصحاب الحسن بن صالح بن حي (١٠٠ - ١٦٨ هـ).. وأصحاب كثير النواء - (أو النوبى، أو الثومي) - واسمه: المغيرة بن سعد، وهو الذي كان يلقب بالأبتر. وهم يفضلون علي ابن أبي طالب، ويصححون بيعة أبي بكر وعمر، لأن علياً ترك لهما الأمر، ويتوقفون في الحكم على عثمان وعلى قتلته. وينكرون الرجعة. ويعترفون بامامة علي عندما بويع بها.

٢٨ - **البدعية**: من الخوارج، وهم أتباع يحيى بن أصرم. وسموا بذلك لأنهم أبدعوا قطع الشهادة على أنفسهم أنهم من أهل الجنة.

٢٩ - **البرغوثية**: هم الذين قالوا: ان كلام الله اذا قرىء فهو عَرَض، واذا كتب فهو جسم.

٣٠ - **البزيغية**: من غلاة الشيعة. وهم فرع من الخطابية، قالوا: ان الامام بعد أبي الخطاب هو بزيغ بن موسى - (أو ابن يونس) - وهم يقولون بشيوع الوحي، وينكرون اختصاص الأنبياء به.

٣١ - **البشرية**: من المعتزلة. أصحاب بشر بن المعتمر، وهم الذين

أحدثوا القول بالتولد.

٣٢ ـ **البطيخية**: من المجبرة. ينسبون الى اسماعيل البطيخي.

٣٣ ـ **البكرية**: الذين قالوا ان خلافة أبي بكر هي بالنص عليه من الرسول، لا بالاختيار المطلق من اصحابة.

٣٤ ـ **البكرية**: أتباع أبي بكر بن زياد الباهلي ـ (بكر ابن أخت عبد الواحد بن زيد) ـ قالوا: ان كبائر أهل القبلة نفاق، ومرتكبوها عبدة للشيطان، مكذبون بالله وجاحدون له، خالدون مخلدون في النار، اذا ماتوا مصرين عليها، غير تائبين منها، ومع ذلك فهم مؤمنون مسلمون.

٣٥ ـ **البهشمية**: من المعتزلة ينتسبون الى أبي هاشم الجبائي.

٣٦ ـ **البيانية**: من غلاة الشيعة، أتباع بيان بن سمعان التميمي النهدي اليمني، الذي ظهر بالعراق أوائل القرن الثاني الهجري. يقولون بحلول جزء إلهي في علي بن أبي طالب، انتقل منه الى ابنه محمد بن الحنفية، فابنه أبي هاشم، فبيان بن سمعان. ويقال ان بيان زاد في الغلو فادعى النبوة!. وهم مشبهة مجسدة يقولون ان الله على صورة انسان، وانه يهلك كله الا وجهه!. ولقد انتهت حياة بيان بقتله وصلبه على يد الوالي الأموي على العراق خالد بن عبد الله القسري.

٣٧ ـ **البيهسية**: من الخوارج، وهم انشقاق على الخوارج الميمونية. وإمامهم: أبو بيهس هيسم بن جابر، من بني سعد بن ضبعة بن قيس، قالوا: لا اسلام بدون معرفة الله ورسوله وما جاء به جملة، والولاية لأولياء الله، والبراءة من أعدائه. ولقد انتهى أبو بيهس بأن قطع والي المدينة، عثمان بن حيان، يديه ورجليه، بأمر الوليد الأموي.

« ت »

٣٨ ـ التومنية (المعاذية): من المرجئة. ينسبون الى أبي معاذ التومني. قالوا: ان الايمان هو: ما عصم عن الكفر، فهو اسم لمجموع الخصال التي اذا تركت كان تاركها كافراً ـ (أنظر: المعاذية) ـ

« ث »

٣٩ ـ الثعالبة: من الخوارج العجاردة. أتباع ثعلبة. قالوا: ليس للأطفال، عامة، ولاية ولا عداوة ولا براءة، حتى يبلغوا فيدعون الى الاسلام، فيقرون أو ينكرون.

٤٠ ـ الثمامية: من المعتزلة. أصحاب ثمامة بن أشرس. قالوا: اليهود والنصارى والزنادقة يصيرون في الآخرة تراباً ولا يدخلون جنة ولا ناراً.

٤١ ـ الثوبانية: من المرجئة. أصحاب أبي ثوبان المرجئي. قالوا: ان الايمان هو: المعرفة والاقرار بالله وبرسله وبكل ما يجوز في العقل أن نفعله، وما جاز في العقل تركه فليس من الايمان، وان العمل كله مؤخر عن الايمان.

« ج »

٤٢ ـ الجاحظية: من المعتزلة، ينسبون الى أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، قالوا: يمتنع انعدام الجوهر، والخير والشر من فعل العبد.

٤٣ ـ الجارودية: من الشيعة الزيدية، ينسبون الى أبي الجارود زياد بن أبي زياد. وهم يقولون: ان النص على علي بن أبي طالب بالامامة كان بالوصف، لا بالاسم والتعيين، وأن الإمام بعده الحسن، فالحسين، وأن الامامة شورى بعدهم في ولد الحسن والحسين.

٤٤ ـ **الجازمية**: من الشيعة الغلاة. ينسبون الى جازم بن عاصم.

٤٥ ـ **الجبائية**: من المعتزلة، ينسبون الى أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي.

٤٦ ـ **الجبرية**: هم عدة فرق اسلامية، يجمعها: نفي أن يكون الانسان خالق أفعاله. ويميز بينها التفاوت في الموقف الجبري. فبعضها يرى الانسان مجبراً جبراً مطلقاً، فهو كالريشة المعلقة في الهواء، تميلها ريح القدرة الالهية حيث مالت. . وبعضها ينسب للانسان «كسباً» هو عبارة عن الرغبة في الفعل والقصد اليه، أما خالق الفعل ذاته فهو الله. . وبعضها يرى أن الانسان «فاعل» لكن على سبيل المجاز، والفاعل الحقيقي هو الله.

٤٧ ـ **الجحدرية**: من المرجئة، ينسبون الى جحدر بن محمد التميمي.

٤٨ ـ **الجعفرية**: من المعتزلة، ينسبون الى جعفر بن مبشر، وجعفر بن حرب.

٤٩ ـ **الجناحية**: من غلاة الشيعة. ينسبون الى عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب (ذي الجناحين) أو (الطيار)، وهم يقولون بتناسخ الأرواح، وان روح الله حلت بامامهم عبد الله بن معاوية، مروراً بآدم وبنيه. . . وأن العلم ينبت ويظهر بقلب امامهم ظهوراً، ويقولون بأبدية الدنيا، وينكرون زوالها، ومن ثم ينكرون القيامة، ولا يحرمون الميتة ولا الخمر. . ويقال ان غلوهم بلغ حد عبادة عبد الله بن معاوية، لما فيه من روح الله، والقول بأنه حي لم يمت، وهو بجبل أصبهان، وسيعود اليهم. ولقد ثارت الجناحية على عهد مروان بن محمد، آخر خلفاء بني أمية، في الكوفة، وانتقلت ثورتهم الى شرقي دجلة فاستولوا على حلوان وما حولها، وهمذان، والري، وأصبهان، وظلوا كذلك حتى قاتلهم أبو مسلم الخراساني فهزمهم وقتل قائدهم: (انظر الطيارية).

٥٠ ـ **الجهمية**: مرجئة، وجبرية خلص. ينسبون الى الجهم بن صفوان. وهم القائلون بالجبر الخالص، والإيمان عندهم معرفة قلبية لا علاقة لها، زيادة ولا نقصاً، بالعمل الذي تأتيه الجوارح.

٥١ ـ **الجواليقية**: من المشبهة. ينسبون الى هشام بن عمرو الجواليقي.

« ح »

٥٢ ـ **الحائطية**: من المعتزلة، ينسبون الى أحمد بن حائط.

٥٣ ـ **الحارثية**: من الخوارج الأباضية، ينسبون الى الحارث الأباضي. قالوا بالقدر، مثل المعتزلة، وبأن الاستطاعة قبل الفعل، وأثبتوا طاعة لا يراد بها الله.

٥٤ ـ **الحازمية**: جبرية. قالوا ان الله هو خالق أفعال العباد. وتوقفوا في أمر علي بن أبي طالب، ولكنهم تبرؤوا من أعدائه.

٥٥ ـ **الحازمية**: من الخوارج، ينسبون الى شعيب بن حازم.

٥٦ ـ **الحبية**: من المشبهة. سموا بذلك لقولهم انهم يعبدون الله حباً له، لا خوفاً ولا طمعاً.

٥٧ ـ **الحربية**: من الشيعة الكيسانية، ينسبون الى عبد الله بن عمرو بن حرب الكندي. وهم انشقاق عن البيانية، اذ زعموا أن الامامة بعد أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية هي لعبد الله بن عمرو، وليست لبيان ابن سمعان.

٥٨ ـ **الحسنية**: من أهل العدل والتوحيد، ينسبون الى الحسن البصري.

٥٩ ـ **الحسينية**: مرجئة. ينسبون الى أبي الحسين. ويقولون ان الدار

دار حرب.

٦٠ ـ الحسينية: من الشيعة. يقولون ان الامامة بعد أبي منصور هي لابنه الحسين بن أبي منصور، فلقد أوصى له بها.

٦١ ـ الحشوية: هم الذين قصرت بهم مداركهم عن مراتب فكر التنزيه والتجريد، بالنسبة للذات الالهية، وذلك لتمسكهم بالظواهر، ومن ثم كانوا مشبهة مجسمة والمعتزلة يطلقون هذه التسمية ـ (الحشوية ـ وأهل الحشو) ـ على خصوم فكرهم العقلاني.

٦٢ ـ الحفصية: من الخوارج الأباضية، ينسبون الى حفص بن المقدام، وهم يميزون بين الشرك ـ وهو الجهل بالله وحده ـ وبين الكفر ـ وهو انكار ما سوى الله، من رسل ومعاد وطاعات ـ وبين الايمان. ويتأولون في عثمان ما تأولت الشيعة في أبي بكر وعمر.

٦٣ ـ الحلولية: من غلاة الشيعة، قالوا ان الله هو روح القدس، وانها حلت في النبي، ثم في أئمتهم: علي، فالحسن، فالحسين، فعلي بن الحسين، فمحمد بن علي، فجعفر بن محمد بن علي، فموسى بن جعفر، فعلي بن موسى بن جعفر، فمحمد بن علي بن موسى، فعلي بن محمد بن علي بن موسى، فالحسن بن علي بن محمد بن علي بن موسى، فمحمد بن الحسن ابن علي بن محمد بن علي. ولذلك قالوا بألوهية هؤلاء الأئمة.

٦٤ ـ الحمزية: من الخوارج العجاردة، وينسبون الى حمزة. قالوا بالقدر، وبقتال السلطان ومن أعانه خاصة.

٦٥ ـ الحنبلية: من أصحاب الحديث. ينسبون الى أحمد بن حنبل.

٦٦ ـ الحنفية: من المرجئة، ينسبون الى أبي حنيفة النعمان بن ثابت. قالوا ان الايمان هو المعرفة بالله والاقرار به، والمعرفة بالرسول، والاقرار بما جاء عن الله جملة، لا تفسيراً.

« خ »

٦٧ ـ **الخازمية**: من الخوارج العجاردة. يثبتون القدر.

٦٨ ـ **الخشبية (أو الصرخابية)**: من الشيعة الزيدية، ينسبون الى صرخاب الطبري. وسموا بالخشبية لخروجهم على السلطان مسلحين بالخشب!. . (أنظر الصرخابية).

٦٩ ـ **الخطابية**: من غلاة الشيعة. أتباع أبي الخطاب محمد بن أبي زينب، مولى بني أسد، وهم مشبهة، ادعوا نبوة الأئمة، وأنه لابد من رسول صامت مع الرسول الناطق، وأن محمداً هو الناطق وعلي هو الصامت، ولقد ثاروا بالكوفة، وقتلهم والي العباسيين عيسى بن موسى سنة ١٤٣ هـ.

٧٠ ـ **الخلالية**: من الشيعة العباسية. ينسبون الى أبي سلمة الخلال.

٧١ ـ **الخلفية**: من الشيعة الزيدية. ينسبون الى خلف بن عبد الصمد.

٧٢ ـ **الخلفية**: من الخوارج العجاردة. ينسبون الى خلف. وهم يثبتون الصفات، ويخالفون الخوارج الميمونية في القدر.

٧٣ ـ **الخياطية**: من المعتزلة. ينسبون الى أبي الحسين بن أبي عمرو الخياط. وهم يسمون المعدوم شيئاً.

« د »

٧٤ ـ **الدروز**: من الشيعة الاسماعيلية الفاطمية، بدأت دعوتهم على يد: درزي، وحمزة بن علي بن أحمد، زمن الحاكم بأمر الله ثم انتشرت في سوريا ولبنان.

٧٥ ـ **الدكينية**: من الشيعة الزيدية. ينسبون الى الفضل بن دكين.

« ر »

٧٦ ـ **الراجعة**: من الخوارج. وهم الذين رجعوا عن مقالة صالح بن مسرح.

٧٧ ـ **الراوندية**: الشيعة العباسية. وهم الذين يجعلون الامامة ـ نصاً أو وراثة ـ في بني العباس: العباس بن عبد المطلب، فعبد الله بن العباس، فعلي بن عبد الله، حتى المنصور العباسي، وهم ينسبون الى القاسم بن راوند.

٧٨ ـ **الرزامية**: من الشيعة العباسية. وهم الذين تبعوا « رزام »، فانشقوا عن « الأبو مسلمية »، وقالوا ان أبا مسلم الخراساني قد قتل.

٧٩ ـ **الرشيدية**: من الخوارج العجاردة. وهم انشقاق على الثعالبة، ينسبون الى « رشيد ». وانفردوا بآراء في الزكاة.

« ز »

٨٠ ـ **الزرارية**: من المشبهة. ينسبون الى زرارة بن أعين بن أبي زرارة.

٨٢ ـ **الزرينية**: من المرجئة. فرع من الكرامية. وهم مشبهة مجسمة.

٨٣ ـ **الزعفرانية**: قالوا: كلام الله غيره، وكل ما هو غيره فهو مخلوق، ومن قال ان كلام الله غير مخلوق فهو كافر.

٨٤ ـ **الزيادية**: من الخوارج العجاردة. ينسبون الى زياد بن عبد

الرحمن. وهم الذين ثبتوا على قول الثعلبية.

٨٥ ـ **الزيدية**: من الشيعة. ينسبون الى زيد بن علي. وهم في الأصول على مذهب المعتزلة، وخلافهم معهم في نقاط محددة من باب الامامة. وهم عدة فرق.

« س »

٨٦ ـ **السبئية**: من غلاة الشيعة. ينسبون الى عبد الله بن سبأ. وهم ينكرون موت علي بن أبي طالب، ويقولون بالرجعة، أي رجعة الأموات الى الدنيا.

٨٧ ـ **السليمانية**: من الشيعة الزيدية. ينسبون الى سليمان بن جرير الزيدي، يقولون ان الامامة شورى، وسبيلها العقد، ويصححون امامة أبي بكر وعمر، لأن الأمة تأولت فبايعت لهما، وعدلت عن علي بن أبي طالب.

٨٨ ـ **السميطية**: نسبة الى يحيى بن أبي سميط.

٨٩ ـ **السنوسية**: حركة صوفية، ذات طابع عربي، ناهضت الزحف الاستعماري على المغرب العربي، أسسها بليبيا محمد بن علي، السنوسي (١٧٨٧ ـ ١٨٥٩ م).

« ش »

٩٠ ـ **الشافعية**: من أصحاب الحديث. ينسبون الى محمد بن أدريس الشافعي.

٩١ ـ **الشبيبيّة**: من المرجئة ينسبون الى محمد بن شبيب.

٩٢ ـ **الشبيبية**: من الخوارج البيهسية. ينسبون الى أبي الصحارى شبيب بن يزيد النجراني، الذي حارب الحجاج بن يوسف، زمن عبد الملك

ابن مروان. وهم يجوزون امامة المرأة. ويقولون بالارجاء.

٩٣ ـ الشريعية: من غلاة الشيعة. ينسبون الى « الشريعي »، ويقولون بحلول الله في خمسة: النبي، وعلي، والحسن، والحسين، وفاطمة، فهم عندهم آلهة. وقالوا ان أضداد هؤلاء الخمسة هم: أبو بكر، وعمر، وعثمان ومعاوية، وعمرو بن العاص.

٩٤ ـ الشعيبية: من الخوارج العجاردة، ينسبون الى « شعيب ». ينكرون القدر، وهم انشقاق على الميمونية.

٩٥ ـ الشمراخية: من الخوارج. ينسبون الى عبد الله بن شمراخ.

٩٦ ـ الشمرية: من المرجئة. ينسبون الى أبي شمر سالم بن شمر.

٩٧ ـ الشميطية: من الشيعة الامامية. ينسبون الى يحيى بن شميط ـ (أو ابن أشمط) ! قالوا ان الامام بعد جعفر هو ابنه محمد.

٩٨ ـ الشيبانية: من الجبرية. ينسبون الى شيبان بن سلمة. قالوا بالجبر ونفي القدر.

٩٩ ـ الشيبانية: من الخوارج العجاردة. وهم انشقاق على الثعالبة، ينسبون الى « شيبان »، الذي خرج أيام أبي مسلم الخراساني، وتعاون معه ضد بني أمية.

« ص »

١٠٠ ـ الصالحية: من المرجئة. ينسبون الى أبي الحسين صالح بن عمرو الصالحي. قالوا: ان الايمان هو المعرفة بالله فقط ـ وهذه المعرفة هي الحب له والخضوع له ـ والكفر هو الجهل به فقط. وهم يجمعون بين القدر والارجاء، ويجوزون قيام العلم والقدرة والسمع والبصر مع الميت،

ويجوزون خلو الجوهر عن الأعراض كلها.

١٠١ ـ **الصباحية**: من المجبرة. ينسبون الى أبي الصباح بن معمر.

١٠٢ ـ **الصرخابية**: من الشيعة الزيدية. ينسبون الى صرخاب الطبري. ويسمون الخشبية (أنظر الخشبية).

١٠٣ ـ **الصفرية**: من الخوارج. ينسبون الى زياد بن الأصفر. وهم انشقاق على النجدية. وعنهم تفرعت فرق الخوارج غير الأزارقة والأباضية والنجدات. وهم يجوزون التقية في القول دون العمل، ولا يكفرون القعدة عن القتال اذا كانوا موافقين في الدين والاعتقاد.

١٠٤ ـ **الصلتية**: من الخوارج العجاردة، ينسبون الى عثمان بن أبي الصلت. وهم يبرؤون من الأطفال حتى يدركوا فيدعون الى الاسلام فيقبلونه.

« ض »

١٠٥ ـ **الضحاكية**: من الخوارج. ينسبون الى الضحاك بن قيس الشاري. انشقوا عن متوقفة الأباضية، الذين توقفوا في ايلام أطفال المشركين بالله لآخرة.

١٠٦ ـ **الضرارية**: ينسبون الى ضرار بن عمرو، وهو من المعتزلة، انفرد عنهم بآراء منها: أن الفعل الانساني شركة بين الله وبين الانسان، فالله خلقه، والانسان اكتسبه، فالله فاعل لأفعال العباد في الحقيقة، وهم فاعلون لها في الحقيقة!..

« ط »

١٠٧ ـ **الطيارية**: من الشيعة الغلاة. يقولون بالتناسخ. وينسبون الى

جعفر الطيار (أنظر: الجناحية).

« ظ »

١٠٨ ـ **الظاهرية**: ينسبون الى أبي سليمان داود بن علي الأصبهاني (٢٧٠ هـ ـ ٨٨٣ م)، وهم يقفون عند ظواهر النصوص، وينكرون التأويل، ويرفضون الرأي والقياس.

« ع »

ـ **العابدية**: من المرجئة. فرع من الكرامية. وهم مشبهة مجسمة.

١٠٩ ـ **العاذرية**: هم الذين عذروا الناس بالجهالة في الفروع.

١١٠ ـ **العبيدية**: من المرجئة. ينسبون الى عبيد المكبت. قالوا: ان مادون الشرك مغفور لا محالة، وهم مشبهة، يقولون: ان الله على صورة الانسان، لأنه ـ كما قال ـ قد خلق آدم على صورته.

١١١ ـ **العبيدية**: الفاطمية، من الشيعة الاسماعيلية، سموا بذلك نسبة الى أول خلفائهم أبي عبيد الله المهدي.

١١٢ ـ **العجاردة**: من الخوارج ينسبون الى عبد الكريم بن عجرد.

١١٣ ـ **العطوية**: من الخوارج. ينسبون الى عطية بن الأسود الحنفي. وهم انشقاق على أصحاب نجدة بن عامر.

١١٤ ـ **العقبية**: من الشيعة الزيدية. ينسبون الى عبد الله بن محمد العقبي. قالوا بصلاحية الامامة في ولد علي، ولم يحصروها في ولد الحسن والحسين.

١١٥ ـ **العليائية**: من غلاة الشيعة. ينسبون الى العلياء بن ذراع

السدوسي. وهم يفضلون علي بن أبي طالب على النبي.

١١٦ ـ **العمارية**: من الشيعة الامامية. ينسبون الى عمار بن موسى الساباطي. يقولون إن الإمام بعد جعفر بن محمد هو ابنه عبد الله. ويسمون (الفطحية).

١١٧ ـ **العمرية**: من المعتزلة. ينسبون الى عمرو بن عبيد.

١١٨ ـ **العميرية**: من غلاة الشيعة. وهم فرع من الخطابية. ينسبون الى عمير بن بيان العجلي، أقاموا لهم مجتمعاً منعزلاً بالكناسة، احدى محلات الكوفة. ولقد قتل امامهم على يد يزيد بن عمر بن هبيرة.

١١٩ ـ **العوفية**: من الخوارج البيهسية. يقولون بكفر الرعية لكفر امامها، وهم فرقتان اختلفتا في البراءة من الراجعين من دار هجرتهم الى القعود بدار مخالفيهم.

« غ »

١٢٠ ـ **الغرابية**: من غلاة الشيعة. سموا بذلك لقولهم ان علي بن أبي طالب كان أشبه بالنبي من الغراب بالغراب.

١٢١ ـ **الغسانية**: من المرجئة. ينسبون الى غسان الكوفي. قالوا ان الايمان هو معرفة الله ورسوله والاقرار بما أنزل الله، مما جاء به الرسول في الجملة دون التفصيل. وأن الايمان يزيد وينقص.

١٢٢ ـ **الغلاة**: كل الشيعة الذين غلوا في علي بن أبي طالب. وهم فرق عدة.

١٢٣ ـ **الغمامية**: من غلاة الشيعة. سموا بذلك لقولهم ان الله ينزل، كل ربيع، الى الأرض في غمام، فيطوف الدنيا.

١٢٤ ـ **الغيلانية**: من المرجئة. ينسبون الى غيلان بن خرشة الضبي. قالوا: ان الايمان هو المعرفة الثانية بالله، أي المعرفة التي تأتي ثمرة النظر والاستدلال، لا المعرفة الأولى، أي الاضطرارية، والمحبة والخضوع له، والاقرار بما جاء به الرسول من عند الله.

« ف »

١٢٥ ـ **الفديكية**: من الخوارج. ينسبون الى أبي فديك. وعم انشقاق على النجدات.

١٢٦ ـ **الفضلية**: من الخوارج، ينسبون الى الفضل بن عبد الله.

١٢٧ ـ **الفطحية**: من الشيعة الامامية ـ أنظر (العمارية).

« ق »

١٢٨ ـ **القائلون بألوهية علي**: من غلاة الشيعة. ألهوا علي بن أبي طالب، وكذبوا النبي، وزعموا أنه ادعى الأمر لنفسه على حين أن علياً قد وجهه ليبين أمره ويدعو اليه.

١٢٩ ـ **القدرية**: الذين يثبتون القدر. والمعتزلة يطلقون هذا الاسم على الجبرية، لأنهم يثبتون القدر لله دون الانسان، والجبرية يطلقونه على المعتزلة لأنهم يثبتون القدر للانسان.

١٣٠ ـ **القرامطة**: من الشيعة الاسماعيلية. وهم أبرز تياراتها الثورية، يقولون ان محمد بن اسماعيل هو الامام بعد جعفر بن محمد، وأنه حي، وهو المهدي.

١٣١ ـ **القضائية**: من المشبهة. سموا بذلك لقولهم ان الله هو القضاء.

١٣٢ ـ **القطعية**: من الشيعة الامامية. ويسمون الاثنى عشرية. وسموا بالقطعية لأنهم قطعوا بموت موسى بن جعفر بن محمد بن علي. وهم جمهور الشيعة. . (أنظر: الاثنى عشرية).

« ك »

١٣٣ ـ **الكاملية**: من غلاة الشيعة. ينسبون الى أبي كامل. وهم يكفرون الصحابة لعدولهم عن علي بن أبي طالب، ويطعنون في علي لأنه ترك طلب حقه!.

١٣٤ ـ **الكرامية**: من المرجئة. ينسبون الى محمد بن كرام، السجستاني. قالوا: ان الايمان هو: الاقرار والتصديق باللسان دون القلب، ولذلك فالمنافقون، عندهم، مؤمنون على الحقيقة. والكفر، عندهم، هو الجحود والانكار باللسان. وهم مشبهة مجسمة. ولقد انقسموا فرقاً بلغت الاثنتي عشرة، أهمها: العابدية، والنونية، والزرينية، والاسحاقية، والواحدية، والهيصمية.

١٣٥ ـ **الكربية**: من الشيعة الكيسانية. ينسبون الى أبي كرب الضرير. وهم يقولون بحياة محمد بن الحنفية، في جبل رضوى، وأنه هو المهدي المنتظر.

١٣٦ ـ **الكلابية**: من المشبهة. ينسبون الى محمد بن كلاب.

١٣٧ ـ **الكيالية**: من الشيعة الامامية، ينسبون الى أحمد بن الكيال. قالوا بامام مستور بعد جعفر الصادق.

١٣٨ ـ **الكيسانية**: الشيعة الذين ينسبون الى كيسان، مولى علي بن أبي

طالب، والامامة عندهم في محمد بن الحنفية. وهم فروع تصل الى احدى عشرة فرقة.

« م »

١٣٩ ـ **الماتريدية**: نسبة الى أبي منصور الماتريدي (٣٣٣ هـ ـ ٩٤٤ م). والفرق بين مقالاتهم ومقالات الأشعرية ليس جوهرياً. والماتريدي حنفي المذهب الفقهي. على حين كان الأشعري شافعياً.

١٤٠ ـ **المالكية**: من أصحاب الحديث، ينسبون الى إمام المدينة: مالك ابن أنس.

١٤١ ـ **المباركية**: من الشيعة الاسماعيلية. ينسبون الى « المبارك ». ويقولون إن إسماعيل بن جعفر الصادق مات في حياة أبيه، فصارت الإمامة لابنه محمد.

١٤٢ ـ **المبيضة**: من المشبهة. سموا بذلك لتبييضهم ثيابهم، وذلك مخالفة للعباسيين المسودة. وقائدهم هو المقنع هاشم بن الحكم المروزي.

١٤٣ ـ **المتبرئة**: من الشيعة الزيدية يتبرؤون من أبي بكر وعمر. ولا ينكرون الرجعة.

١٤٤ ـ **المجسمة**: هم المشبهة، الذين يتصورون الذات الالهية جسماً، عن طريق ما يثبتون لها من صفات زائدة على الذات.

١٤٥ ـ **المجهولية**: من الخوارج العجاردة. وهم يثبتون القدر للانسان، ويقولون ان من علم بعض أسماء الله لم يجهله.

١٤٦ ـ **المحمدية**: من الشيعة. وهم الذين يقولون بامامة محمد بن عبد الله بن الحسن (النفس الزكية).

١٤٧ ـ **المختارية**: من الشيعة الكيسانية، ينسبون الى المختار بن أبي عبيد الثقفي.

١٤٨ ـ **المرجئة**: هم القائلون بتأخير العمل عن الايمان وفصله عنه، وبأنه لا تضر مع الايمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة.

١٤٩ ـ **المريسية**: من المرجئة. ينسبون الى بشر المريسي. قالوا ان الايمان هو: التصديق بالقلب واللسان جميعاً.

١٥٠ ـ **المزدارية**: من المعتزلة. ينسبون الى أبي موسى عيسى بن صبيح المزدار.

١٥١ ـ **المشبهة**: هم الذين يثبتون لله صفات زائدة على الذات، على نحو ينفي التنزيه والتجريد عن الذات الالهية، الأمر الذي يؤدي الى التشبيه والتجسيد للذات الالهية، من نحو القول بأنه جسد، وله يد وعين.. الخ...

١٥٢ ـ **المعاذية**: من المرجئة، ينسبون الى أبي معاذ التومني ـ (أنظر: التومنيّة).

١٥٣ ـ **المعبدية**: من الخوارج العجاردة. ينسبون الى «معبد»، وهم الانشقاق عن الثعالبة، ولقد انفردوا بآراء في الزكاة.

١٥٤ ـ **المعتزلة**: أصحاب واصل بن عطاء، القائلون بالأصول الخمسة: العدل، والتوحيد، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

١٥٥ ـ **المعطلة**: مصطلح يطلقه أهل الاثبات، أي اثبات الصفات للذات الالهية، على الذين ينفونها، أو يبالغون في نفيها، اذ يرى المثبتون أن في ذلك تعطيلاً لفعالية الذات الالهية وفعلها.

١٥٦ ـ **المعلومية**: من الخوارج العجاردة، يثبتون القدر للانسان، وأن الاستطاعة مع الفعل، ويقولون ان من لم يعلم الله بجميع أسمائه فهو جاهل به.

١٥٧ ـ **المعمرية**: من المعتزلة. ينسبون الى معمر بن عباد السلمي.

١٥٨ ـ **المعمرية**: من غلاة الشيعة، وهم فرع من الخطابية.. قالوا ان الامامة بعد أبي الخطاب هي لمعمر. وهم يقولون بالتناسخ، وان الجزاء، ثواباً وعقاباً، هو في الدنيا، أي ما فيها من نعيم وشقاء ـ ويسمون كذلك (اليعمرية).. انظر (اليعمرية)..

١٥٩ ـ **المغيرية**: من غلاة الشيعة، ينسبون الى المغيرة بن سعيد البجلي، وهم مجسمة، ثاروا بالكوفة ضد بني أمية سنة ١١٩ هـ، فأحرقهم خالد بن عبد الله القسري. ويقال انهم كانوا يدعون الى امامة محمد بن عبد الله بن الحسن (النفس الزكية).

١٦٠ ـ **المفضلية**: من غلاة الشيعة الامامية، وهم فرع من الخطابية، ينسبون الى المفضل بن عمر، وكان صيرفياً، ويسمون، أيضاً (القطعية) لقطعهم بوفاة موسى بن جعفر الصادق.

١٦١ ـ **المفوضية**: من غلاة الشيعة، قالوا ان الذي خلق الدنيا هو النبي، لأن الله فوض اليه كل الأمور، وأقدره على الخلق، وبعضهم يجعل ذلك لعلي بن أبي طالب، ويرون أن الأئمة ينسخون الشرائع، وينزل عليهم الوحي، ويأتون المعجزات.

١٦٢ ـ **المقاتلية**: من المشبهة. ينسبون الى مقاتل بن سليمان.

١٦٣ ـ **المكرمية**: من الخوارج العجارة. ينسبون الى أبي مكرم العجلي، وهم انشقاق على الثعالبة. يقولون بكفر تارك الصلاة، لا لتركها،

بل لجهله بالله، وكذلك قولهم في مرتكبي الكبائر.

١٦٤ ـ **المطورة**: أنظر (المفضلية) و (الواقفية).

١٦٥ ـ **المنصورية**: من غلاة الشيعة، ينسبون الى أبي منصور العجلي، وهو بدوي سكن الكوفة. قيل انه ادعى النبوة، وانه صاحب التأويل على حين كان الرسول صاحب التنزيل. ولقد قتل أبو منصور وصلب على يد يوسف بن عمر الثقفي، ابن عم الحجاج ـ الذي ولي العراق، بعد اليمن سنة ١٢٠ ـ هـ ـ فخلفه ابنه الحسين بن أبي منصور، الذي لقي ذات المصير على يد المهدي العباسي.

١٦٦ ـ **المهدية**: طريقة صوفية، نشأت بالسودان، يقودها محمد أحمد ابن عبد الله (١٨٤٣ ـ ١٨٨٥ م) الذي، ادعى أنه «المهدي المنتظر»، وقاد أتباعه، والسودان، في صراع ضد الاستعمار الغربي.

١٦٧ ـ **الموسائية**: (أنظر: المفضلية ـ والواقية).

١٦٨ ـ **الموسوية**: من الشيعة الامامية. قالوا ان الامامة بعد جعفر الصادق هي لابنه موسى، نصا عليه بالاسم.

١٦٩ ـ **الميمونية**: من الخوارج العجاردة، ينسبون الى ميمون بن عمران، من أهل بلخ. يقولون بالقدر، على مذهب المعتزلة، وان الله يريد الخير دون الشر، وأطفال الكفار في الجنة.

« ن »

١٧٠ ـ **الناووسية**: من الشيعة الامامية ينسبون الى عجلان بن ناووس ـ (أبو عبد الله بن ناووس ـ من أهل البصرة). يقولون إن جعفر بن محمد حي لم يمت، وأنه هو المهدي.

١٧١ ـ **النجارية**: من المرجئة. ينسبون الى الحسين بن محمد النجار. قالوا ان الايمان هو جماع المعرفة بالله، وبرسله، وفرائضه المجتمع عليها، والخضوع له بجميع ذلك، والاقرار باللسان.

١٧٢ ـ **النجدية**: من الخوارج، ينسبون الى نجدة بن عامر الحنفي، وهم انشقاق على الأزارقة، يقولون ان من الدين ما لا تسع جهالته، وهو: معرفة الله، ورسله، وتحريم دماء المسلمين وأموالهم، وتحريم الغصب، والاقرار بما جاء من عند الله جملة.. ومنه ما تسع جهالته، وهو ما عدا ذلك حتى تقوم فيه الحجة.

١٧٣ ـ **النظامية**: من المعتزلة. ينسبون الى ابراهيم بن سيار النظام.

١٧٤ ـ **النصيرية**: من غلاة الشيعة ـ يؤلهون الأئمة، ولكنهم يختلفون في كيفية حلول اللاهوت في ناسوت الأئمة.

١٧٥ ـ **النعمانية**: من الشيعة. ينسبون الى أبي جعفر محمد بن النعمان، الذي يلقبه أهل السنة: شيطان الطاق، ويلقبه الشيعة: مؤمن الطاق.

١٧٦ ـ **النعيمية**: من الشيعة الزيدية. ينسبون الى نعيم بن اليمان. يفضلون علي بن أبي طالب، ويصححون امامة أبي بكر وعمر، ولكنهم يقولون بخطأ الأمة لتقديمها المفضول على الأفضل.

١٧٧ ـ **النميرية**: من غلاة الشيعة، ينسبون الى زعيمهم «النميري»، وهم فرع من الشريعية. يقولون، مثلها، بالحلول، وبأن الله قد حل في «النميري» كما حل في النبي، وعلي، والحسن، والحسين، وفاطمة.

١٧٨ ـ **النوابت**: مصطلح يطلقه المعتزلة على (أهل الحديث ـ أصحاب الحديث) ـ لأنهم نبتوا ـ أي طرأت فرقتهم ـ على الحياة الفكرية، التي ارتاد

المعتزلة وأهل العدل والتوحيد صياغة معالمها ممثلة في علم الكلام.

١٧٩ ـ النونية: من المرجئة، فرع من الكرامية.

« هـ »

١٨٠ ـ الهاشمية: من الشيعة الكيسانية. قالوا ان الامامة بعد محمد بن الحنفية هي لابنه أبي هاشم. وهم يقولون أن لكل ظاهر باطناً، ولكل تنزيل تأويلاً، ولكل مثال في هذا العالم حقيقة.

١٨١ ـ الهذيلية: من المعتزلة، ينسبون الى أبي الهذيل العلاف.

١٨٢ ـ الهشامية: من المعتزلة، ينسبون الى هشام بن عمرو الفوطي. قالوا: الجنة والنار لم تخلقا بعد، وقالوا لا دلالة في القرآن على حلال وحرام، والامامة لا تنعقد مع الاختلاف عليها.

١٨٣ ـ الهشامية: من الشيعة الامامية. ينسبون الى هشام بن الحكم. وهم مشبهة.

١٨٤ ـ الهيصمية: من المرجئة، وهم فرع من الكرامية. مشبهة مجسمة.

« و »

١٨٥ ـ الواحدية: من المرجئة، فرع من الكرامية. وهم مشبهة مجسمة.

١٨٦ ـ الواصلية: من المعتزلة. ينسبون الى أبي حذيفة واصل بن عطاء.

١٨٧ ـ الواقفية: من الشيعة الامامية، ينسبون الى المفضل بن جعفر.

يقولون ان موسى بن جعفر حي، وأنه هو المهدي ـ (وتسمى: الممطورة ـ والمفضلية ـ والموسائية).

١٨٨ ـ **الوهابية**: حركة تجديد ديني، على أساس سلفي، قادها في نجد محمد بن عبد الوهاب، في القرن الثامن عشر الميلادي، وهي امتداد لمذهب أهل الحديث، وخاصة أحمد بن حنبل، وابن تيمية.

« ي »

١٨٩ ـ **اليـاروسية**: من الشيعـة الامـاميـة. تنسب الى ابن يـاروس. تفرعت عن الجعفرية. قالوا ان جعفر بن محمد حي، وأنه هو المهدي.

١٩٠ ـ **اليزيدية**: من الخوارج الأباضية، ينسبون الى يزيد بن أنيسة. يخالفون الحفصية في الاكفار والتشـريك، ويتـولون الخـوارج قبل نـافع بن الأزرق، ويبرئون ممن بعده.

١٩١ ـ **اليزيدية**: غلاة، يأتي مذهبهم مـزيجاً من الاسـلام والديـانات الفارسية القديمة، يسكنـون شمال العـراق، أساسـاً، والبعض يقول انهم ينسبون الى يزيد بن معاوية.

١٩٢ ـ **اليعفورية**: من غلاة الشيعة، ينسبون الى محمد بن يعفور.

١٩٣ ـ **اليعقوبية**: من الشيعة الزيدية. ينسبون الى « يعقوب ». وهم يتولون أبا بكر وعمر. وينكرون الرجعة.

١٩٤ ـ **اليعمرية**: من غلاة الشيعة، وهم فرع من الخطابية ـ (أنظر: المعمرية).

١٩٥ ـ **اليـونسية**: من الشيعـة. ينسبون الى يـونس بن عبـد الـرحمن القمي. وهم مشبهة.

١٩٦ ـ **اليونسية**: من المرجئة. ينسبون الى يونس السمري. قالوا ان الايمان هو اجتماع المعرفة بالله، والخضوع له، وهو ترك الاستكبار عليه، والمحبة له.

* * *

هذه هي فرق الاسلام.. الأصول منها والفروع، الكبرى والصغرى.. ما تبلور منها لأسباب سياسية واجتماعية، وما نشأ في الجدل الذي احتدم حول الالهيات ـ جمعناها، وصنفناها أبجدياً، لتكون دليلاً للقارىء الباحث في تراث حضارة العرب والمسلمين.

المصادر

ابن حزم :(الفصل في الملل والأهواء والنحل) طبعـةالقاهرة سنة١٣٢١ هـ.

ابن حنبل: (المسند) طبعة القاهرة سنة ١٣١٣ هـ.
ابن ماجه: (السنن) تحقيق: محمـد فؤاد عبد البـاقي. طبعة القـاهرة سنـة ١٩٧٢ م.
أبو داود: (السنن) طبعة القاهرة سنة ١٩٥٢ م.
الأشعري: (مقالات الاسلاميين) طبعة القاهرة سنة ١٩٦٩ م.
البغدادي: (الفرق بين الفرق) طبعة بيروت. دار الآفاق الجديدة.
الترمذي: (السنن). تحقيق أحمد محمد شاكر. طبعة القاهرة سنة ١٩٣٧ م.
التهانوي: (كشاف اصطلاحات الفنون) طبعة الهند.
الجرجاني: (التعريفات) طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨).
الخوارزمي: (مفاتيح العلوم) طبعة القاهرة سنة ١٣٤٢ هـ.
الشهرستاني: (الملل والنحل) طبعة القـاهرة ـ علـى هامش (الفصـل) لابن حزم ـ سنة ١٣٢١ هـ.
القاضي عبد الجبار: (المغني في أبواب التوحيد والعدل). طبعة القاهرة.
(فضل الاعتزال وطبقات المعتزلـة) تحقيق: فؤاد سيد. طبعـة تونس

سنة ١٩٧٢ م.
عبد الكريم عثمان (دكتور): (قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد) طبعة بيروت سنة ١٩٦٧ م.
محمد فؤاد عبد الباقي: (المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم) طبعة القاهرة. دار الشعب.
المقريزي: (الخطط) طبعة دار التحرير. القاهرة.
النوبختي: (كتاب فرق الشيعة) تحقيق. هـ. ريتر. طبعة استانبول سنة ١٩٣١ م.
ونسنك (أ. ي) وآخرون: (المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي) طبعة ليدن ١٩٣٦ - ١٩٦٩ م.

١ ـ المعتزلة

تمهيد

أشاعت الدولة الأموية وأظهرت، في الحياة الفكرية بمجتمعها، عقيدتي: « الجبر » و « الارجاء ».. تبرر بالأول مظالمها وما أحدثته ومثلته من تحول بالسلطة السياسية نقلها من « خلافة شوروية » الى « ملك وراثي وعضود ».. وتحاول أن تفلت بالثانية ـ عقيدة الارجاء ـ من ادانة المعارضة وحكمها على ايمان هذه الدولة وعقيدة حكامها، بعد أن ارتكبوا تلك المظالم وأحدثوا هذه التحولات..

وكانت المعارضة التي تصدت، من مواقع مختلفة ومنطلقات متمايزة وعلى مستويات متعددة وبأساليب متنوعة، قد تبلورت في تيارات فكرية وسياسية ثلاثة:

١ ـ الخوارج: وهم ثوار أعلنوا ثورتهم المستمرة، تقريباً، ضد الأمويين، وعلى مختلف الجبهات وبكل الوسائل المشروعة لدى الثوار.. بالسيف والفكر على السواء.. (أنظر: الخوارج.. وأنظر كذلك: الثورة).

٢ ـ الشيعة: الذين زادهم اضطهاد بني أمية لآل البيت حبّاً لهم وتقديساً، حتى لقد تحول هذا الحب الى عقيدة صوفية جعلت الفناء في الأئمة غاية يسعى اليها المتشيعون.. لكن هذا الحب والتقديس قد وقف عند حدود الدين والتدين، عندما كفت الشيعة يدها ـ تحت قيادة امامها

جعفر الصادق (٨٠ ـ ١٤٨ هـ ٦٩٩ ـ ٧٦٥ م) ـ عن الثورة كأداة للمعارضة وسبيل للتغيير، ذلك أن المحن التي وقعت بهم، والتي كانت مأساة الحسين في كربلاء تجسيداً لها، ثم النهاية المأسوية لحركاتهم الانتقامية ـ انتفاضة « التوابين » (٦٥ هـ ٦٨٤ م) وثورة الكيسانية بقيادة المختار الثقفي (١ ـ ٦٧ هـ ٦٢٢ ـ ٦٨٧ م) ـ قد جعلت هذا التيار من تيارات المعارضة يلزم « التقية »، وينهى عن « العنف والثورة »، ويبشر بالخلاص القادم المرهون بمشيئة السماء ومعونتها . . ولقد عبر جعفر الصادق عن هذا الموقف عندما حذر أنصاره من طريق الثورة فقال لهم: « ان بني أمية يتطاولون على الناس، حتى لو طاولتهم الجبال لطالوا عليها! وهم يستشعرون بغض أهل البيت، ولا يجوز أن « يخرج » ـ (يثور) ـ أحد من أهل البيت حتى يأذن الله بزوال ملكهم! »[1].

٣ ـ **أهل العدل والتوحيد**: وهو تيار فكري وسياسي أكثر منه فرقة منضبطة، وخاصة في جانب « التنظيم » . . ولقد انخرط في هذا التيار ـ الذي كان الحسن البصري (٢١ ـ ١١٠ هـ ٦٤٢ ـ ٧٢٨ م) أبرز أئمته وقادته ـ كل الذين تصدوا لعقيدة « الجبر » التي أظهرها الأمويون، فعارضوها باظهار موقف الاسلام المنحاز الى حرية الانسان واختياره وقدرته واستطاعته، ومن ثم مسؤوليته عن أفعاله . . كما تصدوا كذلك للأفكار الغريبة عن نقاء عقيدة التوحيد الاسلامية، فأظهروا في مقابلها الفكر التنزيهي والتجريدي الذي يبتعد بالتصور الاسلامي للذات الالهية عن أية شبهة أو مشابهة للمحدثات . . فكل ما خطر على بالك، فليس الله بمشبه شيئاً من ذلك! . . وكانت مصادر الأفكار غير التنزيهية التي تصدى لها أهل العدل والتوحيد مختلفة ومتعددة . . فهناك اللاهوت المسيحي القائل بالحلول

(١) الشهرستاني (الملل والنحل) جـ ٢ ص ٨٥، طبعة القاهرة سنة ١٣٣١ هـ.

والتجسد والتثليث. . وهناك « النصوصيون » الذين وقفت بهم مداركهم وقدراتهم العقلية عند ظواهر النصوص التي توهم « بالتشبيه ». . وهناك العامة الذين لا يستطيعون تصور ذات إلهية إلا إذا كانت على مثال، ولو تقريبي، مما هو مألوف لهم في العالم المشهود!

ولم يقف تيار « أهل العدل والتوحيد » عند المعارضة الفكرية لفكر الدولة الأموية، ذلك أن طلائع « الرواة والمؤرخين وكتاب السيرة » الذين ارتادوا هذا الفن في حضارتنا كان أغلبهم من علماء هذا التيار، فعرضوا في فنهم هذا بالتقويم لأحداث الصراع الذي نشب على السلطة في صدر الاسلام، ولما أحدثه الأمويون في طبيعة السلطة من تغييرات، ولما تعيشه الأمة من احداث، ومن ثم دخلوا الى ميدان السياسة من هذا الباب. .

ولما أثارت الخوارج ـ وخاصة الأزارقة ـ في النصف الثاني من القرن الهجري الأول ـ قضية الحكم على عقائد المخالفين، والحكام منهم بالذات، وحكموا بكفرهم ـ (أنظر: « المرجئة » و « الخوارج ») ـ وقف أهل العدل والتوحيد من هذه القضية موقفاً أقل غلواً، فقالوا: ان مرتكبي الكبائر، المصرّين عليها، وغير التائبين منها هم « فسقة منافقون »، وليسوا بكفار. .

وفيما يتعلق بقضية « الثورة »، وأسلوب التغيير والازالة للمظالم، وقف هذا التيار مع « الثورة » كطريق من طرق التغيير، ولكن بشروط حددها الحسن البصري، أهمها: « التمكن »، أي الامتناع عن الثورة حتى يبلغ الثوار درجة من « التمكن » تضمن لهم الانتصار. . فلقد كان الحسن البصري، ضمن ما كان، عالماً في تاريخ الثورات التي قامت ثم قمعت، وفي تاريخ الحروب التي خاضها الثوار وقضى عليهم فيها الأمويون، ولذلك كانوا يصفونه بأنه: عالم في « الفتن » ـ (الثورات) ـ « والدماء » ـ (أي الحروب) ـ!. . ومن علمه هذا استخلص الدروس التي جعلته يضع

« التمكن » شرطاً لاشعال « الثورة » . . ولكن الاطار التنظيمي المرن، وأحياناً الفضفاض، لتيار أهل العدل والتوحيد قد جعل الكثير من أنصاره، خلافاً لدعوة الحسن البصري، ينخرط في العديد من الثورات التي فشلت مثل الثورة التي قادها عبد الرحمن بن الأشعث (٨٥ هـ ٧٠٤ م) ضد الحجاج بن يوسف وبني أمية على عهد عبد الملك بن مروان . .

ونحن نستطيع أن نجمل أهم الأصول الفكرية لهذا التيار في :

١ ـ **العدل**: بما يعنيه من حرية الانسان واختياره ومسؤوليته عن أفعاله المخلوقة له.

٢ ـ **والتوحيد**: بما يمثله من نقاء بلغ بعقيدة التوحيد الاسلامية ذروة التنزيه والتجريد.

٣ ـ **والقول «بنفاق» مرتكب الكبيرة**: بما يعنيه من موقف وسط بين افراط الخوارج عندما كفروه، وتفريط المرجئة عندما صححوا ايمانه ودعوا الى ارجاء البحث في عقيدته وتركه للبارىء سبحانه يوم الدين . .

ولقد ظل هذا هو حال تيار (أهل العدل والتوحيد) حتى نهاية القرن الهجري الأول . . ثم حدث فيه الانشقاق . .

الانشقاق ـ (الاعتزال)

كان اثنان من الموالي قد نشآ بالمدينة، وتعلما في بيت من بيوت آل البيت ـ بيت محمد بن علي بن أبي طالب ـ (المعروف بابن الحنفية) ـ وزاملا وتتلمذا على اثنين من بنيه.. وهذان الاثنان هما:

* أبو مروان غيلان بن مسلم الدمشقي (الذي استشهد بعد سنة ١٠٦ هـ).. الذي تعلم على الحسن بن محمد بن الحنفية (١٠٠ هـ ٧١٨ م) ثم ذهب الى الشام فقاد تيار العدل والتوحيد هناك..

* وأبو حذيفة واصل بن عطاء الغزال (٨٠ ـ ١٣١ هـ ٦٩٩ ـ ٧٤٨ م) الذي تعلم على أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية (٩٩ هـ ٧١٧ م).. ثم ذهب في سنة ١٠١ هـ الى البصرة حيث يقود الحسن البصري تيار العدل والتوحيد فيها..

وفي البصرة انضم واصل الى الحلقة ـ (المدرسة) ـ التي نظمها الحسن البصري في مسجدها، ولقي علماءها ومن بينهم عمرو بن عبيد (٨٠ ـ ١٤٤ هـ ٦٩٩ ـ ٧٦١ م)..

ولقد تبع انضمام واصل الى جماعة أهل العدل والتوحيد بالبصرة احتدام الجدل حول الفكر الجديد الذي جاء به معه من المدينة في موضوع مرتكب الكبيرة . . فهو لا يقول بقول الحسن البصري انه مجرد منافق، كما لا يقول بقول المرجئة انه مؤمن، ولا بقول الخوارج : انه كافر، وانما يقول : انه فاسق في منزلة أخرى بين منزلتي الكفر والايمان، وانه خالد مخلد في النار، لكن في درجة من العذاب دون درجة عذاب الكافرين . . ودعوى واصل الجديدة هذه، بمقاييس المعارضة لبني أمية، تمثل موقفاً أكثر تشدداً، ومن ثم أكثر ثورية، من الموقف السابق الذي كان عليه أهل العدل والتوحيد . . وبعد جدل ومناظرات انضم عمرو بن عبيد ـ وكان من أعظم علماء مدرسة الحسن فقهاً وفلسفة وأكثرهم ورعاً وزهداً ـ الى رأي واصل، وانضم معه وبعده كثيرون، حتى لقد مثل ذلك انشقاقاً في صفوف أصحاب الحسن . . والانشقاق هو، بالنسبة لأصحابه، اعتزال عن الأصل، وهكذا سمي هذا الكيان الجديد الذي تبلور في اطار تيار العدل والتوحيد بالمعتزلة، لانشقاقهم ـ اعتزالهم ـ عن التيار العام، الذي ظلوا على علاقات وثيقة به، تتمثل في اتفاقهم معه على ما عدا (المنزلة بين المنزلتين) من الأصول الفكرية التي يبشرون بها بين الناس . .

وخلال العقد الأول من القرن الهجري الثاني كانت مؤلفات واصل بن عطاء قد حددت المعالم الفكرية والأصول العامة لفرقة المعتزلة، فلقد أنجز، قبل أن يبلغ الثلاثين من عمره، ردود المعتزلة على الفرق الأخرى : الخوارج، والجبرية، والمرجئة، والشيعة، والمانوية، ومختلف الفرق المعادية للاسلام[1] . . كما قاد عملية التكوين والبناء لتنظيم المعتزلة على امتداد رقعة

(١) ابن المرتضى (باب ذكر المعتزلة ـ من كتاب المنية والأمل) ص ٢١ تحقيق : توما ارنولد. طبعة الهند سنة ١٣١٦ هـ.

الدولة العربية الاسلامية، كفرقة أخص من التيار العام لأهل العدل والتوحيد.. وهو التنظيم الذي قاد عدداً من الثورات ضد سلطة الأمويين..

ولقد اكتملت للمعتزلة، على عهد واصل، أصول فكرية أربعة أخذوا يتميزون باجتماعهم عليها عن ما عداهم من الفرق والتيارات.. وهي:

١ ـ التوحيد.. (التنزيه)..

٢ ـ العدل.. (قدرة الانسان على أفعاله وخلقه لها).. وكان البعض يسميه: (القدر): بمعنى اثبات القدر (القدرة) للانسان.

٣ ـ المنزلة بين المنزلتين..

٤ ـ القول بخطأ أحد الفريقين في الصراعات التي نشأت على السلطة في صدر الاسلام ـ (عثمان بن عفان.. وخصومه) (علي بن أبي طالب.. وخصومه) ـ مع التوقف والامتناع عن تحديد من هو الطرف المخطىء![1]..

وهذه الأصول الفكرية الأربعة هي التي تطورت، بالتداخل والزيادة، حتى أصبحت خمسة في ظل قيادة أبي الهذيل العلاف (٢٣٥ هـ ٨٤٩ م) لفرقة المعتزلة، وظلت أعمدة لبنائهم الفكري يجتمعون حولها جميعاً، وان اختلفوا، أحياناً، في الجزئيات والتفاصيل.

(١) (الملل والنحل) جـ ١ ص ٦٨ ـ ٧٤.

الأصول الخمسة

وقف المعتزلة بأصولهم الفكرية، التي كونت أعمدة نظريتهم العامة، عند خمسة أصول، هي: العدل.. والتوحيد.. والوعد والوعيد.. والمنزلة بين المنزلتين.. والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ووقوفهم عند هذا العدد قد حكمه منهج ولم يخضع للصدفة والاتفاق.. فهم قد رأوها المبادىء الأساسية التي يقع فيها الاختلاف بينهم وبين كل من خالفهم من فرق الاسلام وغيره، فللعدد هنا حكمة وأسباب، وقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمذاني (٤١٥ هـ ١٠٢٤ م) ـ وهو أبرز المتأخرين من أئمتهم ـ يجيب من سأله:

ـ «ولم اقتصرتم على هذه الأصول الخمسة؟!».. فيقول:

ـ «انه لا خلاف أن المخالف لنا لا يعدو أحد هذه الأصول.. ألا ترى:

* أن خلاف الملحدة والمعطلة والدهرية والمشبهة قد دخل في: التوحيد؟؟

* وخلاف المجبرة بأسرهم دخل في باب: **العدل؟؟**
* وخلاف المرجئة دخل في باب : **الوعد والوعيد؟؟**
* وخلاف الخوارج دخل تحت: **المنزلة بين المنزلتين؟؟**
* وخلاف الامامية دخل في باب: **الأمر بالمعزوف والنهي عن المنكر؟؟** »[١].

وهذا المنهج الذي قرره المعتزلة في تحديد ماهية الأصول وعددها يجعلنا نرفض ما شاع في كتب المقالات والفرق التي لم يميز أصحابها بين « الأصول » و « المقالات » وبين « الفروع » و « المسائل» . فأصحاب هذه الكتب قد ذهبوا، لهذا، الى أن جعلوا المعتزلة عشرين « فرقة »، تبعاً لما بين أعلامها وعلمائها من خلافات واجتهادات في « المسائل والفروع »، فقالوا: إن المعتزلة قد انقسمت الى عشرين « فرقة » هي: الواصلية، والعمرية، والهذيلية، والنظامية، والأسوارية، والمعمرية، والثمامية، والجاحظية، والحايطية، والحمارية، والخياطية، والشحامية، وأصحاب صالح قبة، والمويسية، والكعبية، والجبائية، والبهشمية.. نسبة الى عدد من أعلام المعتزلة وأئمتهم.. فهذه التقسيمات، ان جازت إنما هي مواقف خلافية حول « مسائل وفروع وشبه »، ولكنها وأصحابها تأتي ويأتون في اطار نظرية واحدة وعامة هي أصول المعتزلة الخمسة، تلك الأصول « التي يجمع عليها المعتزلة، وتتفق عليها، ممالا يختار عليه، ولا ريب فيه.. وان كان الاختلاف الواقع بينهم في فروع ذلك، وشبه وردت عليه » - كما يقول القاضي عبد الجبار[٢]..

---

(١) القاضي عبد الجبار (شرح الأصول الخمسة) ص ١٢٤ تحقيق: د. عبد الكريم عثمان. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٥ م.

(٢)(فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) ص ٣٣٢. تحقيق: فؤاد سيد. طبعة تونس سنة ١٩٧٢ م.

أصل: العدل:

ويختص مبحث هذا الأصل بقضايا: الحرية والاخيار، بالنسبة للانسان، وقضايا: التعديل والتجوير، بالنسبة للذات الالهية.. والمعتزلة يقررون، بمبحثهم في (العدل)، ان للانسان قدرة وإرادة ومشيئة واستطاعة، قد خلقها له خالقه، وانها تؤدي وظائفها، بشكل مستقل وحر، فيما يتعلق بالأفعال المقدورة للانسان، ومن ثم فإن الانسان هو خالق أفعاله، على سبيل الحقيقة لا المجاز، ونسبة هذه الأفعال اليه هي نسبة حقيقية، ومن ثم فإن الجزاء، ثواباً وعقاباً، هو أمر منطقي ليست فيه شبهة جور تلحق بالباري سبحانه، كما هو الحال إذا قال المرء برأي المجبرة في هذا الموضوع..

فهم لم يتحرجوا - كما صنع غيرهم - من وصف الانسان « بالخلق » لأفعاله، لأنهم فرقوا بين « الخلق » وبين « الاختراع » و « الابداع » على غير صورة ومثال سابق، « فالخلق » هو: الفعل والصنع على أساس من « التقدير والتخطيط » السابق على التنفيذ، وهذا مقدور للانسان وواقع منه.. وأوردوا شواهد اللغة التي تصف الانسان بالخلق، من مثل قول العرب: « خلقت الأديم.. وقول زهير بن أبي سلمى:

ولأنت تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري »[1]

كما استدلوا بالقرآن على وصف الانسان بأنه « يخلق ».. فالله يقول مخاطباً بشرا: ﴿وتخلقون إفكاً﴾العنكبوت: ٢٢١٧ - ويقول مخاطباً ابراهيم: ﴿وان تخلق من الطين كهيئة الطير﴾ - المائدة: ١١٠ « -.. كما يتحدث فينبيء عن تعدد من يمكن وصفه بصفة الخالق » فيقول: ﴿فتبارك الله أحسن الخالقين﴾ - « المؤمنون: ١٤ ».. يورد المعتزلة ذلك، ثم يجتهدون

---

(١) (شرح الأصول الخمسة) ص ٣٨٠.

لـرد اعتراض خصـومهم، من الجبريـة، الذين يحتجـون بـالقـرآن أيضـاً، وبظواهر الآيات التي تقول: ﴿هل من خالق غير الله؟!﴾ ـ « فاطر: ٣ » ـ و ﴿أفمن يخلق كمن لا يخلق؟!﴾ ـ « النحـل: ١٧ » ـ فيقـولـون: ان الاحتجاج بها لا يصح، لأنه احتجاج يقف عند الألفاظ، أما الحقيقة فتقرر للانسان فعـلاً وخلقاً.. وبعبـارة القاضي عبـد الجبار في كتـابه (المغني في أبواب التوحيد والعدل) فإن « التعلق بهاتين الآيتين لا يصح، لأنه كلام من جهـة العبارة، فـأما من جهـة المعنى، فانمـا يجب أن نبين أن العبـد يحدث الشيء، وانه يصح أن يحدثه مقدوراً »[1]..

كـما بينـوا السر في انصـراف لفظ « الخـالق » الى الله سبحـانـه، دون الانسان، وقالوا: ان « العرف والتعارف » هو الذي قصر هذا اللفظ عـلى الذات الالهية، كما قصر عليها لفظ « رب »، ولقد حدث ذلـك كي ينتفي الايهام بربوبية سواه.. ولما كان مرد ذلـك الى « العرف » فـلا مانـع، على الحقيقـة، يمنـع من وصف غيـره سبحـانـه « بـالخلق ».. وضـربـوا مثـلاً « بـالحركـة » التي تحل محـل السكون فهي فعـل وخلق.. والله هو محـدث الحركة الضرورية.. فهو خالق لها.. والانسان هو فاعل الحركـة المكتسبة فهو الخالق لها[2]..

وكما أثبت المعتزلة للانسان القدرة على « الخلق » أثبتوا له القدرة عـلى « الافناء »، بل قالوا انه يستطيع، بقدرتـه التي خلقها الله، أن يفني فعـل الله.. فـإذا كان السكـون الطبيعي مخلوقـاً لله، فإن الحـركة المكتسبـة التي يخلقهـا الانسان لتحـرك الساكن هي افنـاء لفعل الله.. واذا كـانت حيـاة

(١) القاضي عبد الجبار (المغني في أبواب التوحيد والعدل) جـ ٨ ص ١٦٣. طبعة القاهرة.
(٢) المصدر السابق: جـ ٨ ص ٢٨٣.

الانسان هي خلق الله، فإن انتحار المنتحر هو افناء لفعل الله![1]. .

ولقد خلص المعتزلة من مباحثهم في أصل (العدل) الى أن أفعال الانسان المقدورة له، ليست مخلوقة لله، وانما هي متعلقة بالانسان، تعلق خلق وايجاد وإحداث، على سبيل الحقيقة، ووفقاً للمقاصد والدواعي التي تجعل الانسان يرجح فعله لها على تركه هذا الفعل، ومن ثم فإنه فاعل لها على سبيل الحقيقة لا المجاز. . فهو عنها مسؤول، وحسابه عليها عدل، فالعدل، عندهم: حرية للانسان، ونفي للجور عن الله. .

٢ ـ أصل: التوحيد:

كما كان المعتزلة فرسان ميدان (الحرية والاختيار) بتقريرهم (أصل العدل)، كانوا فرسان (التنزيه والتجريد)، فيما يتعلق بتصور الذات الالهية، بتقريرهم (أصل التوحيد). . بل لقد بلغوا بهذا التصور قمة «التنزيه» و «التجريد» في الفكر الاسلامي، بل الانساني على الاطلاق. . فهم قد عارضوا فكر سائر الفرق «المشبهة» و «المجسمة» و «الحشوية» الذين عجزت بهم مداركهم فلم يرتقوا بتصور الذات الالهية عن حدود المحدثات والمخلوقات. . واستند المعتزلة في موقفهم هذا الى نقاء عقيدة التوحيد في الإسلام، كما صورتها الآيات المحكمة في القرآن الكريم، ولم تكن معارضتهم قاصرة على «مشبهة» الاسلام، بل شملت كل أصحاب الأديان والفرق والنحل التي تردت في هاوية «التشبيه». .

فهم قد رأوا في عقيدة التثليث المسيحية ثمرة للقول بالتشبيه بلغ حد القول بالحلول والاتحاد بين اللاهوت والناسوت، وقرروا أن هذا الموطن من

---

(١) المصدر السابق جـ ٨ ص ٢٨٨.

مواطن الفكر هو أصل الخلاف مع اللاهوت المسيحي[١].. وفي نقدهم لعقيدة التثليث عرضوا لما يؤمن به المسلمون من أن عيسى هو « كلمة الله »، فلم ينكروه، وانما قرروا أن هذه « الكلمة » « مخلوقة »، وليست « قديمة »، وذلك حتى لا يتعدد القدماء.. ورأوا أن القول « بقدم الكلمة » هو الذي قاد اللاهوتيين المسيحيين الى مدارج التشبيه فمزالق التثليث ولذلك اجتهدوا لاغلاق الباب كي لا يسلك المسلمون ذات الدرب، فقالوا بأن كل كلام لله فهو مخلوق، ومنه القرآن الكريم، ومن قبله كل الكتب المنزلة.. وتتبعوا بالنقد فكر المسيحية التشبيهي والتجسيدي عند مختلف فرقها، نساطره وملكانية وغيرهما[٢]..

كما هاجموا القول بالاثنينية عند « الثنوية » القائلين بالهين، أحدهما للخير والآخر للشر ـ النور والظلمة ـ وتتبعوا فكر « الثنوية » لدى فرقها المختلفة، من: « مزدقية » و « ديصانية » و « مرقيونية » و « ماهانية » و «صيامية» و «مقلاصية»، وكشفوا عن العلاقات بين فكر « ماني » ـ زعيم المانوية ونبيها ـ الذي ادعى النبوة في القرن الثالث الميلادي، بفارس، وبين كل من المجوسية والنصرانية[٣].. كما كشفوا عن آثار التشبيه المسيحي في معتقدات الفرق الاسلامية المشبهة، من غلاة الشيعة، والمرجئة، مثل فروع: « الرافضة » و « الشيطانية » و « البنانية » و « المغيرية »، و « اليونسية » و « العبيدية » و « الكرامية » وغيرهم.. وبينوا كيف وصل التشبيه ببعض هؤلاء المنتسبين الى الاسلام الى الحد الذي قالوا فيه عن الله انه « جسم، لا كالأجسام، وهو مركب من لحم ودم، لا

(١) (شرح الأصول الخمسة) ص ٢٩٢.
(٢) (المغني) جـ ٥ ص ٨٠ ـ ١٥١.
(٣) المصدر السابق، جـ ٥ ص ٩ ـ ٧٠.

كاللحوم والدماء، وله الأعضاء والجوارح، وتجوز عليه الملامسة والمصافحة والمعانقة للمخلصين.. فهو جسم ذو هيئة وصورة، يتحرك ويسكن، ويزول وينتقل! ». الى آخر هذه التصورات التي أثمرها التشبيه والتجسيد والتجسيم(١)..

كما هاجم المعتزلة عقيدة التشبيه عند اليهود أيضاً(٢)..

واذا كانت ردود واصل بن عطاء على هذه الفرق قد بادت، فإن الأهمية التي أعطاها القاضي عبد الجبار للرد على هذه الفرق في موسوعته (المغني في أبواب التوحيد والعدل) تؤكد أن فرقة من فرق الاسلام لم تحارب على هذه الجبهة كما حارب المعتزلة، أهل العدل والتوحيد..

ومن خلال معارضة المعتزلة لهذه الأديان والفرق جميعاً قدموا تصورهم التنزيهي والتجريدي للذات الالهية.. وهو التصور الذي ارتكز على رفض كل ما يوهم تعدد القديم، أو مماثلته لأي محدث من المحدثات.. فكل ما خطر على بالك، ليس الله كمثل شيء من ذلك!.. فقالوا بوحدة الذات والصفات، ورفضوا امكانية رؤية الله، في الدنيا أو الآخرة، لأنها تستلزم التحيز والمكان والجهة، وهي لوازم للتشبيه والتجسيم.. كما كان قولهم بخلق القرآن ثمرة لرفضهم قدم الكلمة، التي أدى القول بها الى شبهة قدم المسيح، ثم التشبيه والتجسيد فالتثليث المسيحي..

---

(١) الأشعري (مقالات الاسلاميين) جـ ١ ص ٥ ـ ٧، ٢٣، ٣٩، ١٤١، ١٤٣، طبعة استانبول سنة ١٩٢٩ م والتهانوي (كشاف اصطلاحات الفنون) ص ٨٠٥، ٧٨٧، ١٠٩٢، ١٥٤٤، ٩٤٩، ١٢٦٦ طبعة الهند سنة ١٨٩٢ م. والجرجاني (التعريفات) ص ٤٠، ١٩٩ طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨ م. والفخر الرازي (اعتقادات فرق المسلمين والمشركين) ص ٦٣، ٦٤، ٦٧ طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨ م ـ والخياط (الانتصار) ص ٧، ٨ طبعة القاهرة سنة ١٩٢٥ م.

(٢) (اعتقادات فرق المسلمين والمشركين) ص ٦٣.

٣ ـ أصل: الوعد والوعيد:

وفي هـذا المبحث من مباحث أصـول المعتزلـة الخمسة رفضـوا الفكرة الجوهرية لعقيدة فرقة المرجئة، فكرة الفصل ما بين الايمان والعمل.. فقال المعتزلة: ان الوعد يعني: أن من أطاع الله دخل الجنة، وأن وعد الله بذلك صدق لا يمكن أن يتخلف عن الوقوع.. أما الوعيد فانه يعني: أن من عصى الله دخل النار، وخلد فيها أبداً اذا كانت ذنوبه كبائر لم يتب منها قبل مماته، وهذا الوعيد صدق لن يتخلف وقوعه أبداً..

ولما كانت آيات الـوعيد، في القـرآن، تتناول « الفسقـة » من مـرتكبي الذنوب الكبائر، المسلمين، كما تتناول الكفار، كانت شاملة للجميع..

وصدق الوعد والوعيد، واستحالـة تخلف أحد منهـما يعني: أن الحكم على مصير المـطيعين، الـذين وعدهم الله، وعـلى مصير العـاصين، الـذين توعدهم الله، ليس رجماً بالغيب، ولا تعدياً على اختصاص الذات الالهية، ولا مما يجب « ارجاؤه » لحكم الله المالك يوم الدين..

ولقد رتب المعتزلة على هذا الأصل انكار نفع « الشفاعة » من الرسول أو غيره، يوم القيامة، لأحد من « الفسقة »، وقصروا امكان حـدوث هذه « الشفاعة » « للمؤمنين » دون« الفسقة[1]» ومن ثم فإنها لا تفيد الاخراج من النار الى الجنة وانمـا يقتصر أثرهـا على رفـع درجات المؤمـنين في النعيم.. « فـالعمل » هـو وحده الـذي يحسم في قضية مستقبـل الانسان ومصيـره، والتصور الكلي والعام لهذا المصير ممكن، ما دمنا قد سلمنـا بصدق الـوعد والوعيد، وقلنا باستحالة تخلف أي منهما..

---

(١) القاضي عبد الجبار (المجموع المحيط بالتكليف) مخطوط مصور بدار الكتب المصرية (اللوحة ٨٧ ب، ٨٩ أ) من السفر التاسع والعشرين.

وواضح أن لهذا الأصل من أصول المعتزلة طابعاً سياسياً، فلقد كان فكر المرجئة يملي للظالمين ويمد لهم حبال الأمل في النجاة، بينما كان فكر المعتزلة يحكم عليهم بالفسق والخلود في النار، ويقرر، بهذا الأصل، صدق الوعيد لهم، واستحالة تخلفه، ومن ثم استحالة إفلاتهم من الخلود في النار.. على حين كان فكر الخوارج يحكم بكفرهم، كفر نعمة، أو كفر شرك بالله.

٤ ـ أصل: المنزلة بين المنزلتين:

وهو من أوائل الاضافات التي قدمها واصل بن عطاء، فأحدث به ذلك الانشقاق في صفوف (القائلين بالعدل والتوحيد)، فنشأت به المعتزلة كفرقة مستقلة، هي أخص من القائلين بالعدل والتوحيد..

ويعني هذا الأصل: أن مرتكب الكبيرة، الذي أجمع كل من: الخوارج، والمرجئة، وأهل العدل والتوحيد على تسميته بـ « فاسق »، ثم اختلفوا بعد ذلك، فقال الخوارج: هو فاسق كافر وقالت المرجئة: هو فاسق ومؤمن، وقال الحسن البصري وأصحابه: هو فاسق منافق.. يعني أصل (المنزلة بين المنزلتين)، عند واصل والمعتزلة: الأخذ بما اتفق عليه الجميع من أن مرتكب الكبيرة « فاسق »، ورفض ما عدا ذلك من الآراء المختلف فيها وعليها، ثم الحكم بأن هذا « الفاسق » هو في منزلة وسط بين منزلتي « الكفر » و « الايمان »، لمباينته درجات الكفار وأحكامهم ودرجات المؤمنين وصفاتهم، وأنه بعد ذلك مخلد في النار، وان يكن في درجة من العذاب دون درجة المشركين والكفار.

ولقد أخطأ البغدادي، في كتابه (الفرق بين الفرق)، عندما قال ان هذا الأصل من أصول المعتزلة قد نشأ بصدد تقويمهم لموقف أطراف النزاع على

السلطة زمن علي بن أبي طالب، وعندما توهم وأوهم أن واصل بن عطاء قد حكم بالفسق والخلود في النار على طرف من أطراف هذا النزاع بعد أن وضعه في منزلة بين منزلتي الكفر والايمان[١]..

أخطأ البغدادي في تحديد الملابسات التي أثمرت هذا الأصل من أصول المعتزلة الخمسة، فلم تكن تقويم النزاع على السلطة زمن علي، وانما كانت تقويم الدولة الأموية ورجالات حكمها وجهازها الاداري والمالي والعسكري.. فأركان هذه الدولة هم الذين فشت مظالمهم، وأصبح الجميع شبه متفقين على أنهم من مرتكبي الكبائر، وعلى أنهم « فسقة »، ثم نشأ الخلاف على ما يأتي بعد الحكم « بالفسق » الذي اتفقوا عليه.. وكان ذلك في النصف الثاني من القرن الهجري الأول عندما اشتدت ثورات الخوارج الأزارقة، فطرحت هذه القضية بإلحاح على دوائر الفكر الاسلامي.. ويقطع بصحة ما نقول أن « النموذج » الذي كان يدور الجدل حول « ايمانه » كانت الأطراف كلها قد اتفقت على « فسقه وفجوره »، ولم يحدث أن اتفقت هذه الأطراف جميعها على « فسق وفجور »: طلحة والزبير وعائشة ـ (أصحاب موقعة الجمل) ـ أو علي بن أبي طالب وصحبه، أو معاوية وأهل الشام.. ويشهد لما نقول تلك السطور التي يفصل فيها الخياط، أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان، الحديث عن نشأة هذا الأصل، فيقول في كتابه (الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد): « ان الخوارج، وأصحاب الحسن ـ (البصري) ـ كلهم مجمعون، والمرجئة على أن صاحب الكبيرة فاسق فاجر، ثم تفردت الخوارج وحدها فقالت: هو، مع فسقه وفجوره، كافر. وقالت المرجئة وحدها: هو، مع فسقه وفجوره، مؤمن. وقال الحسن ومن تابعه: هو، مع فسقه وفجوره، منافق.. فقال لهم

(١) البغدادي (الفرق بين الفرق) ص ٩٩، ١٠٠ طبعة بيروت سنة ١٩٧٣ م.

واصل: قد أجمعتم أن سميتم صاحب الكبيرة بالفسق والفجور، فهو اسم له صحيح باجماعكم، وقد نطق القرآن به في آية القاذف - ﴿والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً، وأولئك هم الفاسقون﴾ - « النور: ٢٢٤ - وغيرها من القرآن، فوجب تسميته به. وما تفرد به كل فريق منكم من الاسماء فدعوى لا تقبل منه إلا ببينة من كتاب الله أو سنة نبيه ﷺ. . ثم قال واصل للخوارج: وجدت أحكام الكفار، المجمع عليها، المنصوصة في القرآن، كلها زائلة عن صاحب الكبيرة، فوجب زوال اسم الكفر عنه بزوال حكمه. . ثم قد جاءت السنة المجتمع عليها أن أهل الكفر لا يوارثون ولا يدفنون في مقابر أهل القبلة، وليس يفعل ذلك في صاحب الكبيرة. وحكم الله في المنافق: أنه ان ستر نفاقه، فلم يعلم به، وكان ظاهره الاسلام، فهو عندما مسلم، له ما للمسلمين وعليه ما عليهم، وان أظهر كفره استتيب، فإن تاب والا قتل، وهذا الحكم زائل عن صاحب الكبيرة. وحكم الله في المؤمن: الولاية والمحبة والوعد بالجنة. . وحكم الله في صاحب الكبيرة، في كتابه: ان لعنه وبرىء منه وأعد له عذاباً عظيماً. . فوجب أن صاحب الكبيرة ليس بمؤمن، بزوال أحكام الايمان عنه في كتاب الله، ووجب أنه ليس بكافر، بزوال أحكام الكفر عنه، ووجب أنه ليس بمنافق، في زوال أحكام المنافقين عنه في سنة رسول الله، ﷺ، ووجب أنه فاسق فاجر، لاجماع الأمة على تسميته بذلك، وبتسمية الله له به في كتابه. . .[١] » أ هـ.

تلك هي ملابسات ظهور هذا الأصل من أصول المعتزلة. .

وهو عندهم من المسائل « الشرعية » التي لا مجال للعقل فيها، لأنه

---

(١) الخياط (الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد) ص ١٦٥ - ١٦٧ تحقيق: نيبرج. طبعة القاهرة سنة ١٩٢٥ م.

متعلق بمقادير الثواب والعقاب، وهي مقادير لا يعلمها الا مقدرها، وهو الله سبحانه، وعلمها لا يدخل في نطاق ما يعلم عقلاً[١]. .

والمعتزلة يطلقون، أحياناً، على هذا الأصل اسم (الأسماء والأحكام)، بدلاً من (المنزلة بين المنزلتين)، لأنه يدور حول أسماء مرتكبي الكبائر وأحكامهم . .

وتؤكد الملابسات السياسية لنشأة هذا الأصل من أصول المعتزلة، وكذلك طابعه السياسي العام، انه كان، بالدرجة الأولى، تقويماً للدولة وجهازها، قبل أن يكون مجرد موقف من الانسان العادي الذي يرتكب ذنباً من الذنوب الكبائر ثم يموت دون أن يتوب منه الى الله سبحانه وتعالى.

٥ ـ أصل: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

وهو أكثر أصول المعتزلة الخمسة اختصاصاً بالجانب السياسي من فكرهم العام ونظريتهم السياسية عندما وضعت في الممارسة والتطبيق . .

وفرق الاسلام جميعها لم تختلف حول وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. . ولكن اتفاقها هذا هو اتفاق ظاهري، يخفي خلافاً واختلافاً بين بعضها والبعض الآخر حول هذا الأصل الفكري. . فهم جميعاً يؤمنون بقول الله سبحانه: ﴿ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾ ـ «آل عمران: ١٠٤» ـ وقوله: ﴿وكنتم خير أمة أخرجت للناس، تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ـ﴾ «آل عمران: ١١٠» ـ . . ولكنهم بعد ذلك يختلفون . .

فأصحاب الحديث، من أهل السنة، يحرمون استخدام العنف والقوة ـ

(١) (شرح الأصول الخمسة) ص ١٣٨ .

(السيف) - في النهي عن المنكر، ومن ثم ينكرون « الخروج » على أئمة الجور وظلمة الحكام.. وهم يقولون - وفق عبارات الأشعري في (مقالات الاسلاميين): « ان السيف باطل، ولو قتلت الرجال وسبيت الذرية، وان الامام قد يكون عادلاً، ويكون غير عادل، وليس لنا ازالته وان كان فاسقاً!(١).. » ووفق عبارة أحمد بن حنبل التي ينقلها أبو يعلى الفراء في (الأحكام السلطانية) - : « .. ومن غلب بالسيف حتى صار خليفة، وسمي أمير المؤمنين، فلا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه اماماً عليه، براً كان أو فاجراً، فهو أمير المؤمنين! »(٢).

والشيعة الامامية ينكرون الخروج المسلح الا اذا كان مع امامهم المنتظر « فإذا خرج الناطق وجب سل السيوف حينئذ معه » أما قبل ظهوره فلا تسل السيوف!..(٣).

ووقف هؤلاء وهؤلاء بوسائل النهي عن المنكر عند أداتي: اللسان، والقلب، دون اليد، فضلاً عن اليد الحاملة للسيف!..

لكن المعتزلة، في هذا الأصل من أصولهم الفكرية، أوجبوا النهي عن المنكر بالوسائل الثلاث التي حددها حديث الرسول، عليه الصلاة والسلام: « من رأى منكم منكراً فليغيره، بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الايمان » - رواه: مسلم والترمذي والنسائي وابن حنبل - .. فاليد - وتشمل الفعل والقوة - ثم اللسان.. ثم

(١) (مقالات الاسلاميين) جـ ٢ ص ٤٥١، ٤٥٢.

(٢) (الأحكام السلطانية) ص ٤ طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨ م. و(كتاب الامامة) لأبي يعلى، أيضاً، ص ٢١٢ طبعة بيروت، ضمن مجموعة عنوانها (نصوص الفكر السياسي الاسلامي: الامامة عند السنة، سنة ١٩٦٦ م.

(٣) ابن حزم (الفصل في الملل والأهواء والنحل) جـ ٤ ص ٣١. طبعة القاهرة سنة ١٣٣١ هـ.

الرفض القلبي.. هي الوسائل التي حددها الحديث للنهي عن المنكر في مجتمع المسلمين[١]... واستدلوا على جواز الخروج المسلح بقول الله سبحانه ﴿وتعاونوا على البر والتقوى﴾ - « المائدة: ٥٢ » - وقوله: ﴿فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى أمر الله﴾ - « الحجرات: ٩ » - وقوله: ﴿لا ينال عهدي الظالمين﴾ - « البقرة: ١٢٤ »..

ومع المعتزلة، في موقفهم هذا، وقف: الخوارج، والزيدية، وطوائف من أهل السنة..

ولقد بلغ مقام هذا الأصل عند المعتزلة الى الحد الذي جعلوه « أصلاً عظيماً من أصول الدين... » وقالوا عنه: « إنه أصل شريف.. » وعدوه « أشرف من جميع أبواب البر والعبادة! »، كما يقول ابن أبي الحديد في (شرح نهج البلاغة)[٢]..

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما قرره المعتزلة، لا يقف عند الجانب الفردي، بل انه أدخل الأصول في العمل السياسي والممارسة الاجتماعية، فهدفه الأول والأساس: « أن لا يضيع المعروف ولا يقع المنكر » في المجتمع، أي أن تظل معالم الحق والهدى بينة يهتدي بها الناس، وأن يختفي المنكر من حياة الناس ومجتمعاتهم، فإذا تحققت هذه الغاية برىء الناس من تبعة وجوب هذا الأصل عليهم، فهو من فروض الكفاية وواجباتها.. ومعلوم أن فروض الكفاية أكثر أهمية وأشد تأكيداً من فروض الأعيان، لأن تخلف قيام فرض العين يأثم به من أهمل فيه، أما تخلف قيام

(١) المصدر السابق. جـ ٤ ص ٣١.

(٢) ابن أبي الحديد (شرح نهج البلاغة) جـ ١٩ ص ٣١١ تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم. طبعة القاهرة سنة ١٩٥٩ م.

فرض الكفاية فالذي يأثم به الأمة جمعاء! . .

وإذا تعرض الانسان للاكراه كي لا ينكر المنكر، فلا يجوز له الخضوع لهذا الاكراه، حتى لو هلكت ذاته، وذلك اذا كان في المنكر ضرر يلحق بالغير، لا يمكن ضمانه أو التعويض عنه بعد زوال الاكراه، فإذا أجبر الانسان على فعل منكر يتعدى ضرره الى الغير، مما لا يمكن تدارك آثاره، كالقتل والقذف، فغير جائز له الخضوع لهذا الاكراه، أما اذا أمكن الضمان والتعويض، كأن يكره على اغتصاب مال الغير، فيجوز له الخضوع للاكراه، مع الضمان للمال المغصوب. . ومثل ذلك ما إذا كان الضرر قاصراً على ذات المكره - (بفتح الراء) - كأنه يكره على أكل الميتة، أو شرب الخمر، والتلفظ بكلمة الكفر - مع إبطان ضدها -. . فيجوز له الخضوع للاكراه[1]. .

ويختلف الأمر بالمعروف عن النهي عن المنكر من حيث ان المطلوب في الأمر بالمعروف هو: الأمر به فقط، وليس مطلوباً حمل الغير على الامتثال لهذا الأمر، فالواجب هو الأمر باقامة الصلاة، مثلاً، لا حمل تاركها على القيام بها. . أما المنكر فإن الواجب هو: النهي عنه، وحمل فاعله على الانتهاء عنه، بواحدة من الوسائل الثلاث[2]. .

ولقد قيد المعتزلة وجوب هذا الأصل من أصولهم الفكرية بتوافر الشروط التي تجعل ممارسته عملاً مثمراً للغايات التي وجب لأجلها، وذلك مخافة أن يأتي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بضد المطلوب. . وهذه الشروط هي:

---

(١) (شرح الأصول الخمسة) ص ١٤٤، ١٤٥.

(٢) المصدر السابق ص ٧٤٤، ٧٤٥.

أولاً: أن نعلم أن ما نأمر به هو من « المعروف »، وما ننهي عنه هو من « المنكر »، ولا يكفي في ذلك غلبة الظن، اذ لابد من بلوغ درجة العلم.

ثانياً: أن يكون « المنكر » الذي يجب النهي عنه « قائماً، مشاهداً »، كأن نرى الخمر أو أدواتها مثلاً.. وحكموا بأن غلبة الظن تقوم هنا مقام العلم بقيام « المنكر ».. فيجب النهي بناء عليها.

ثالثاً: أن نعلم أن نهينا عن « المنكر » لن يؤدي الى حدوث « منكر » أشد من المنهي عنه، فلا يصح أن ننهى عن « منكر »، مثل شرب الخمر، اذا علمنا، أو غلب على ظننا، أن هذا النهي سيؤدي الى قتل أو فساد أشد من شرب الخمر. عندئذ لا يجب النهي ولا يحسن.

رابعاً: أن نعلم أن نهينا سيحدث أثراً ايجابياً، وأنه لن يذهب عبثاً وأدراج الرياح، أو على الأقل يغلب على ظننا ذلك والا لم يجب النهي.. واذا انتفى الوجوب قال البعض انه حسن، لأنه بمنزلة استدعاء الغير للدين، وقال آخرون لا يحسن، لأنه عبث..

خامساً: أن نعلم، أو يغلب على ظننا أن النهي عن المنكر لن يؤدي الى وقوع ضرر في المال أو النفس للناهين عنه.. والضرر المعتبر هنا يختلف باختلاف قدرات الناس وحالاتهم ومنازلهم.. واذا انتفى الوجوب اتقاء للضرر، فانه يحسن النهي عن المنكر، خاصة اذا علم أن وقوع الضرر على الناهي عن المنكر مما يزيد في اعزاز الدين بابراز النماذج التي تضحي في سبيل اقامة شرعته.. وفي الحالات التي ينتفى فيها وجوب النهي عن المنكر، لفقدان الشروط الواجب توافرها، فإن اظهار الكراهية والرفض للمنكر وأهله هو واجب على الجميع، وخاصة على من يتوهم منه الرضى بالمنكر، أما من لا يتوهم منه ذلك فإن انكاره ورفضه وكراهيته معلومة حتى

دون اظهار واعلان(١) . .

وحتى نفهم مراد المعتزلة من وراء اشتراط هذه الشروط، لابد أن نعي أنهم قد استهدفوا بها ضمان تحقيق الغرض المنشود من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهم، مثلاً مع سل السيف ضد الامام الجائر، ويوردون في هذا الباب الحديث الذي رواه الصحابي حذيفة بن اليمان: «قلت: يا رسول الله، أيكون بعد الخير الذي أعطينا شر، كما كان قبله؟! قال: نعم. قلت: فبمن نعتصم؟ قال: بالسيف!» ـ رواه أحمد بن حنبل وأبو داود ـ . . وهم، مع ذلك، يشترطون للثورة على أئمة الجور شروطاً منها: أن يكون الثوار جماعة، يقودها امام، والنصر محتمل بالنسبة لثورتها. . وبعبارتهم ـ التي نقلها لأشعري في (مقالات الاسلاميين) ـ: « . . اذا كنا جماعة، وكان الغالب عندنا أنا نكفي مخالفينا، عقدنا للامام، ونهضنا ـ (ثرنا) ـ فقتلنا السلطان وأزلناه، وأخذنا الناس بالانقياد لقولنا! »(٢) . .

والمعتزلة بعد أن اجتمعوا على هذا الأصل من أصولهم الخمسة ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ اجتهدوا فاختلفوا في عدد من التفاصيل والفرعيات . .

فمنهم من قال: ان طريق العلم بوجوبه هو العقل والسمع معاً، في كل الحالات. . ومنهم من قال: بل السمع فقط، الا اذا وضح الظلم فحرك في القلب المضض والامتعاض، فعند ذلك يجب النهي عنه عقلاً، كما وجب سمعاً. . فوضوح المنكر وبشاعته يجعل لوجوب انكاره طريقان: العقل والسمع معاً. . !(٣).

(١) المصدر السابق. ص ١٤٢ ـ ١٤٤.

(٢) (مقالات الاسلاميين) جـ ٢ ص ٤٦٦.

(٣) (شرح الأصول الخمسة) ص ١٤٢.

وقدامى المعتزلة أوجبوا الأمر بالمعروف، على الاطلاق، ودون تفصيل.. بينما المحدثون منهم قد فصلوا في هذا الموضوع.. فجعلوا الأمر بالواجب واجباً، وبالسنة سنة، وبالمندوب مندوباً.. وظل النهي عن المنكر، عند الجميع، واجباً في كل الحالات[1]..

والذين يطالعون المباحث المطولة التي كتبها المعتزلة تحت هذا الأصل من أصولهم الفكرية، يدركون الصلات الوثيقة بينه وبين صلاح المجتمع وتطهيره من الشوائب والسلبيات.. فهو، مع: الوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين.. بل والعدل.. يكوّن الأصول الأربعة ذات الطابع السياسي من الأصول الخمسة التي كانت الأعمدة الفكرية في النظرية العامة للمعتزلة، أهل العدل والتوحيد..

(١) المصدر السابق ص ١٤٦.

التنظيم

عرفت كثير من الفرق الاسلامية، منذ نشأتها المبكرة، واستخدمت «التنظيم»، و«التنظيم السري» بوجه خاص.. وأمر ذلك معروف وشهير في العديد من تنظيمات الشيعة منذ العهد الأموي.. ولقد كان لفرقة المعتزلة تنظيمها السري الذي قاد الدعوة لأصولها الخمسة، وجاهد لوضعها موضع التطبيق..

ولسرية هذا التنظيم.. وللاضطهاد الذي تعرضت له المعتزلة.. وللمحنة التي أصابتها على عهد المتوكل العباسي (٢٣٣ ـ ٢٤٧ هـ ٨٤٧ ـ ٨٦١ م) فحرم فيها فكرها، وعزلت عن الحياة الرسمية والعامة رجالاتها، وأبيدت الآثار الفكرية لأعلامها.. لكل ذلك كثرت الصعوبات أمام من يبغي جلاء حقيقة تنظيم هذه الفرقة وتحديد هيكله والوصول الى تصور يقيني حول قوته ومدى انتشاره فوق رقعة الدولة العربية الاسلامية..

ولكن.. وبالرغم من تلك الصعوبات، فإن استقراء المعلومات المتاحة يضع يدنا على عدد من الحقائق والمعالم الخاصة بهذا التنظيم..

فالذي قاد بناءه ونهض بمهمة قيادته هو رأس علماء المعتزلة واصل بن عطاء . . ولقد بلغ سلطان واصل في هذا التنظيم، وحب رجاله وأعضائه له وطاعتهم اياه درجة عظمى في الكفاءة والامتثال والتنفيذ لما يريد، حتى ليقول عثمان الطويل، وهو أحد الدعاة في هذا التنظيم، على عهد واصل: ان واصل كان يملك نفوس المعتزلة دون أصحاب هذه النفوس؟! . . وبعبارته ـ التي يوردها القاضي عبد الجبار في كتابه (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) ـ : « ما كنا نرى أن لنا على أنفسنا ملكاً في حياة واصل، حتى مات . . كان يقول للواحد منا: أخرج الى بلد كذا فما يراده؟! »[1].

وكانت « البصرة » مقر قيادة هذا التنظيم، أما دعاته وشعبه وأنشطته فإنها امتدت خارجها فشملت مختلف أنحاء الدولة العربية الاسلامية، من الصين شرقاً الى المغرب غرباً ومن اليمن جنوباً الى الجزيرة في الشمال . . وفي القصيدة التي دافع بها الشاعر صفوان الأنصاري عن واصل بن عطاء يتحدث مشيراً الى انتشار التنظيم الذي قاده فيقول:

له خلف شعب الصين في كل ثغرة الى سوسها الأقصى وخلف البرابر
رجال دعاة لا يفل عزيمهم تهكم جبار ولا كيد ماكر[2]

وفيما بقي من تراث هذه الفرقة نعلم أن واصل قد بعث القادة والدعاة الى مختلف الأقاليم . .

بعث الى المغرب: عبد الله بن الحارث . .
والى اليمن: القاسم بن السعدي . .
والى الجزيرة أيوب بن الأوثر ـ (أو الأوتر) ـ وهو الذي تولى قيادة تنظيم

(١) (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) ص ٢٢٣ .
(٢) الجاحظ (البيان والتبيين) جـ ١ ص ٢٨ طبعة بيروت سنة ١٩٦٨ م .

المعتزلة أيضاً في المدينة والبحرين . .
والى خراسان: حفص بن سالم . .
والى الكوفة: الحسن بن ذكوان، وسليمان بن أرقم . .
والى أرمينية: عثمان بن أبي عثمان الطويل . .

وكان دعاة هذا التنظيم يمارسون شؤون حياتهم العادية واليومية، تجارة وصناعة وحرفاً، الى جانب العمل الفكري والتنظيمي والسياسي الذي كلفوا به . . ومؤرخو المقالات يتحدثون كيف اختار واصل بن عطاء عثمان الطويل - وكان تاجر نسيج «بزازاً» - ليقود الدعوة في أرمينية، فأراد الاعتذار بسبب مشاغله التجارية، وعرض أن يدفع للتنظيم نصف ما يملك من ثروة ينفقها التنظيم لقاء اعفائه من السفر الى أرمينية، ولكن واصل رفض، وأمر الطويل الذهاب الى أرمينية، داعياً وتاجراً في ذات الوقت . . فامتثل الداعي لأمر القائد، وهناك تاجر وربح . . وأجابه أهل أرمينية الى دعوة المعتزلة.

وكانت لهذا التنظيم تقاليد مرعية في الدعوة الى فكر المعتزلة، دعت اليها البيئة المحلية وطبيعة المهمة الموكلة الى هؤلاء الدعاة . . ومما بقي من تراثهم نعلم أن الداعي كان يبدأ فيلزم مكاناً محدداً بالمسجد، يواظب على الحضور فيه باستمرار، حتى تلتفت اليه الأنظار، وحتى يدعو سلوكه الطيب وسمته الحسن الناس الى التحدث اليه ويشوقهم الى السماع منه . . . وكانت هذه الفترة تستغرق، في العادة، عاماً كاملاً . . ثم يبدأ الداعي فيدعو الناس الى أفكار (أهل العدل والتوحيد) سنة أخرى، حتى اذا أجابوه، أخذ يدعوهم الى ما اختص به المعتزلة وتميزوا عن (أهل العدل والتوحيد) . . وواصل بن عطاء يوصي عثمان الطويل بهذه الخطة في الدعوة فيقول له عندما ذهب الى أرمينية: « الزم سارية من سواري المسجد سنة تصلي

عندها، حتى يعرف مكانك.. ثم أفْتِ بقول الحسن (البصري) سنة... ثم اذا كان يوم كذا من شهر كذا فابتدىء بالدعاء للناس الى الحق، فاني أجمع أصحابي في هذا الوقت، ونبتهل في الدعاء الى الله، والله ولي توفيقك؟! ».

وعندما أرسل حفص بن سالم الى خراسان، كي يناظر زعيم الجبر والارجاء: الجهم بن صفوان، أوصاه: « « اذا وصلت الى بلده فالزم سارية في الجامع سنة، حتى يعرف موضعك، فيشتاق الناس الى السماع، ثم استدع مناظرة جهم بن صفوان »..

ولم تقتصر عضوية هذا التنظيم على الرجال، بل شاركت فيه النساء أيضاً.. والمعتزلة يذكرون في (الطبقة العاشرة) من طبقات رجالهم - (أجيالهم) -: بنت أبي علي الجبائي - وهو من أعلامهم - أخت: أبي هاشم الجبائي - وهو من أعلامهم أيضاً - ويقولون عنها: انها « قد بلغت في العلم أن سألت أباها عن مسائل، وأجابها، **وكانت داعية في النساء، وينتفع بها في تلك الديار!** ».. أي أنه كانت هناك دعوة وداعيات ومدعوات في صفوف النساء..[1].

ولقد بلغ تفاني دعاة المعتزلة لأصولهم الخمسة، وكذلك احتمالهم ألوان الاضطهاد حداً كبيراً، لفت ويلفت اليهم الأنظار.. وفي القصيدة التي دافع بها صفوان الأنصاري عن واصل بن عطاء اشارات الى طبيعة هؤلاء الرجال ومكانتهم، والى مكان واصل من قيادتهم. وهي اشارات ترسم بعض ملامح هذه الدعوة ونشاطات هذا التنظيم.. يقول عن واصل وحزبه ودعاته:

(١) (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) ص ٦٢، ٦٣، ٢٢٣، ٢٢٧، ٢٣٧، ٣١٦. و (باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل) ص ١٩، ٢٠.

له خلف شعب الصين في كل ثغرة ... الى «سوسها»[١] الأقصى وخلف البرابر[٢]
رجـال دعـاة لا يفـل عـزيمهم ... تهكم جبـار ولا كيـد مـاكـر
اذا قال: مروا في الشتاء تطاوعـوا ... وان كان صيفاً لم يخف شهر ناجر
بهـجـرة أوطـان وبـذل وكلفـة ... وشـدة أخـطار وكـد المسـافـر
فـأنجـح مسعـاهم وأثقب زنـدهم ... وأورى بفلج للمخـاصم قاهـر[٤]
وأوتـاد أرض الله في كـل بـلدة ... وموضع فتيـاها وعلم التشـاجر[٥]
ومـا كـان سحبـان يشق غبـارهم ... ولا الشدق من حيي هلال بن عامر[٦]
تلقب بـالغـزال واحـد عصـره ... فمن لليتـامى والقبيـل المكـاثـر؟!
ومـن لحـروري وآخـر رافض ... وآخـر مـرجـي وآخـر حـائـر؟
وأمـر بمعـروف وانكـار منكـر ... وتحصـين دين الله من كـل كـافـر
يصيبون فضل القول في كل منطق ... كـما طبقت في العظم مـدية جازر
تـراهم كأن الـطير فـوق رؤوسهم ... عـلى عمـة معـروفـة في المعـاشر
وسيمـاهم معـروفـة في وجـوههم ... وفي المشي حجـاجاً وفـوق الأباعـر
وفي ركعـة تـأتي عـلى الليـل كله ... وظـاهـر قـول في مثـال الضمـائـر
وفي قص هـداب واحفـاء شـارب ... وكـور على شيب يضيء لنـاظر[٧]

(١) السوس الأقصى: بلدة بالمغرب، كان الروم يسمونها: قمونية.
(٢) خلف البرابر: أي وراء بلاد البربر.
(٣) الناجر: كل شهر من شهور الصيف، لأن الابل تنجر فيه، أي تعطش من الحر.
(٤) الفلج ـ بفتح الفاء ـ من معانيه: السهم، والظفر والفوز، والحجة.
(٥) علم التشاجر: أي علم الكلام!.
(٦) سحبان وائل: المضروب به المثل عند العرب في الفصاحة. والشدق: لقب لاثنين من البلغاء الخطباء في بني عامر.
(٧) الكور ـ بفتح الكاف ـ: الدور من العمامة.

وعـنـفـقـة مـصـلومـة ولـنـعـلـه قبالان في ردن رحيب الخواطـر[١]
فتلك عـلامـات تحيط بـوصفهم وليس جهول القوم في جرم خابر![٢]

(١) العنفقة المصلومة: الرقبة الشديدة ـ والقبال ـ بكسر القاف ـ زمام النعل. والردن: من معانيه الكيس، كانت العرب تضع فيه الدنانير.
(٢) (البيان والتبين) جـ ١ ص ٢٧ ـ ٢٩.

الدلالة الحضارية

من بين فرق الاسلام تمتاز المعتزلة بأن نشأتها وفكرها ونشاطها العملي قد كان علامة بارزة من علامات التبلور الحضاري العربي الذي أخذ في القيام والشموخ بعد عصر الفتوحات وقيام الدولة العربية الاسلامية الكبرى.. وهذا التبلور الحضاري الذي جسدته المعتزلة كان البشير بالمستقبل والحامل لعوامل التقدم، على عكس ما كانت تمثل تيارات وفرق أخرى من ردة حضارية أو قيم رجعية بالقياس الى ما بشر به الاسلام..

لقد مثل الاسلام، في جانبه الديني والغيبي، دعوة عالمية، كانت الامتداد لدعوة الرسل الذين سبقوا والرسالات التي انقضت.. فدين الله واحد، في كل زمان وفي أي مكان، على مر التاريخ.. والى جوار هذا الجانب الديني الغيبي كان الاسلام، بكتابه العربي ونبيه العربي وقيام دعوته بين العرب، تجسيداً لبعث عربي عملاق ووشيك.. ومن هنا جاءت الدولة التي أقامها المؤمنون به والفتح الذي أزاحوا به عن الشرق نير الفرس والبيزنطيين، والبناء السياسي والاداري والتنظيم الاقتصادي الذي قام في الدولة العربية الاسلامية الكبرى، والباب الذي فتح أمام الحضارات

السابقة للشعوب التي فتحت بلادها كي تتفاعل وتتبلور عناصرها الصالحة في حضارة عربية واحدة لأمة متحدة. . جاءت كل هذه الجوانب وقامت كل هذه التباشير لتؤكد أن الاسلام، في جانبه الحضاري، يعني الكثير بالنسبة للعرب والعروبة والتعريب. . فنحن أمام ملامح قومية لهذا الدين أخذت تبرز عندما انتشر وأصبحت له دولة يقودها العرب المسلمون. .

وحتى يوحد الاسلام القبائل العربية فيجعلها نواة البناء القومي المنشود شدد على رفض العصبية الجاهلية، وادانة النعرات القبلية اللاتوحيدية واللاقومية. . . وحتى يفتح الطريق لانصهار قومي تندمج فيه القبائل العربية مع شعوب البلاد المفتوحة حدث القرآن المسلمين عن خلق الله لهم شعوباً وقبائل ليتعارفوا. . . ووضع الرسول، عليه الصلاة والسلام أساساً جديداً، ذا مضمون انساني ومستنير لمعنى العروبة، تجاوز بها العنصرية والعرقية والقبلية الى رحاب الحضارة والثقافة والفكر على نحو ما يفهمه المستنيرون المعاصرون في هذا المقام. . فقال عليه السلام: «ليست العربية بأحدكم من أب أو أم، وانما هي اللسان، فمن تكلم العربية فهو عربي». .

كانت تلك الاضافة من أهم ما أنجز الاسلام، في جانبه الحضاري. .

ولكن الصراعات السياسية على السلطة، وما أحدثته الدولة الأموية من تغييرات في طبيعة هذه السلطة قد انتكس بهذا المفهوم القومي المتقدم، وعادت الدولة لتؤسس قوتها وتضمن بقاءها باحياء العصبية القبلية واذكاء النعرات الجاهلية القديمة، فأصاب الشقاق وحدة القبائل العربية. . . كما أشاعت الدولة مفهوم العصبية العربية الضيقة الأفق فأقامت الحواجز بين القبائل وبين الشعوب، فتعطلت تلك العملية الحضارية القومية، عملية الانصهار، عن التقدم المأمول. .

وحدث أن أصبحت الصورة القومية في الدولة العربية هكذا:

* الأمويون يتعصبون للعرب تعصباً ضيق الأفق، حتى لقد جعلوا الموالي ـ شعوب البلاد المفتوحة ـ مواطنين من الدرجة الثانية، حرموا من كثير من الحقوق التي قررها الاسلام، مثل الزواج من العربيات، وامامة العرب في الصلاة، أحياناً؟!..

* ودهاقين الفرس وأركان النظام الكسروي القديم يذكون روح التعصب ضد كل ما هو عربي، حتى غدت الحركة الشعوبية تحقر كل ما هو عربي، وتسعى لفصم عرى الوحدة السياسية والادارية للدولة، وتجاهد للحيلولة دون الانصهار الحضاري بين العرب وبين الذين وضعتهم الفتوحات على طريق التعريب..

وكان واضحاً أن الطرفين ـ العصبية الأموية، والتعصب الشعوبي ـ يمثلان الفكر المتخلف، ويبعثان روح الصراع القديم بين العرب والفرس، ولا يمتّان بصلة لما بشّر به الاسلام وما أتاحته دولته من امكانية التبلور الحضاري الجديد والانصهار القومي الواحد لأبناء الامبراطورية الجديدة الجميع..

وأمام هذا المأزق القومي.. والتحدي الحضاري كان العطاء الذي قدمته فرقة المعتزلة، على الجبهة القومية، هو طوق النجاة للعروبة، عروبة المستقبل ذات المضمون القومي المستنير، والتي تسعى لبناء كل قومي واحد ذي حضارة واحدة من كل الشعوب والقبائل ومختلف المواريث والثقافات.. فهم قد رفضوا كلاً من: عصبية بني أمية وتعصب الشعوبيين.. وهم قدموا بواكير صياغات الفكر القومي المتقدم والمستنير، وهم جسدوا بحركتهم وتنظيمهم النموذج الرائد لهذه الولادة القومية والحضارية الجديدة..

وللدلالة على نهوضهم بهذا الانجاز الحضاري والقومي هناك العديد من الوقائع والأمثلة.. يكفي هنا أن نقف عند البعض منها:

الموالي . . ضد الشعوبية:

لقد لعب الموالي دوراً بارزاً في تنظيم المعتزلة، وفي مناصرة الفكر الذي بشرت به . . ولكن المعتزلة لم تنفرد بهذا الأمر، فمن قبلها ومعها كان نشاط الموالي ملحوظاً ودورهم بارزاً في فرقة الشيعة وحركتها ودعوتها . . ولكن الموالي من الشيعة كانوا، في الأغلب، مع التيار الشعوبي، يناصبون العرب والعروبة أشد العداء، متخذين من ظلم بني أمية، واضطهادهم لآل البيت ستاراً ومناسبة يعينان على ازالة هذه الدولة العربية والعودة عن وحدة الدولة الى الانفصال . . أما الموالي في فرقة المعتزلة وفي تيار (أهل العدل والتوحيد)، فانهم كانوا طلائع المفكرين الذين بشروا بالاندماج الحضاري، والانصهار القومي العربي، وقدموا مع اخوانهم المنحدرين من أصول عربية بواكير الصياغات القومية للعروبة بمضمونها المستنير . .

صحيح أن فكر المعتزلة قد ولد في بيت عربي، هو بيت محمد بن الحنفية . . ولكن الموالي كانوا من أبرز فرسان هذه الفرقة وأكثر أعلامها وعلمائها عطاء ونشاطاً . .

* فأبو مروان غيلان بن مسلم الدمشقي . . كان من موالي عثمان بن عفان . . وهو من أصل مصري (قبطي) ولذلك يلقب أحياناً بغيلان القبطي . .

* وأبو حذيفة واصل بن عطاء . . هو من موالي بني هاشم . . والبعض يقول: انه من موالي ضبة . . ويقول آخرون: إنه من موالي مخزوم . .

* والحسن بن أبي الحسن البصري . . من الموالي . . وكان أبوه من سبي ميسان . .

* وأبو عثمان عمرو بن عبيد بن باب . . من موالي بني العدوية، وكان

أبوه من سبي كابل، أحد ثغور بلخ . .

* وأبو بكر أيوب بن أبي تميمة السختياني (١٣١ هـ) . . كان من موالي عنزة . .

* وأبو عبد الله يونس بن عبيد (١٣٩ هـ) . . هو من موالي عبد القيس . .

* وأبو المعتمر سليمان بن طرخان التيمي (١٤٣ هـ) . . كان من موالي عمرو بن مرة بن عبادة، من ضبيعة . .

* وأبو بكر محمد بن سيرين (١١٠ هـ) . . كان مولى لأنس بن مالك، وكان أبوه من سبي عين تمر بميسان . .

* وعطاء بن يسار (٩٤ هـ) كان مولى لميمونة بنت الحارث الهلالية، زوج الرسول، عليه السلام . .

* وأبو محمد عمرو بن دينار (١١٥ هـ) . . كان من موالي جمح . .

* وهشام بن أبي عبد الله الدستوائي (١٥٣ هـ) . . من موالي بني سدوس . .

* وأبو النضر سعيد بن أبي عروبة (١٥٧ هـ) . . من موالي بني عدي ابن يشكر . .

* وأبو عبيدة حميد بن طرخان الطويل (١٤٢ هـ) . كان من موالي طلحة بن عبد الله بن خلف ـ (طلحة الطلحات) ـ من خزاعة . .

* وأبو يسار عبد الله بن أبي نجيح (١٣١ هـ) . . كان من موالي ثقيف . .

* ومكحول الدمشقي (١١٣ هـ).. كان من سبي كابل مولى لامرأة من هذيل..

* وغندر، محمد بن جعفر (١٩٤ هـ).. كان من موالي هذيل..

* وأبو عبيدة عبد الوارث بن سعيد التنوري (١٨٠ هـ).. كان من موالي بني العنبر، من تميم..

* وصالح المري.. كان من موالي بني مرة، من عبد القيس..

* وأبو عبد الله محمد بن اسحاق (١٥١ هـ).. كان مولى لقيس بن مخرمة بن عبد المطلب بن عبد مناف، وكان جده من سبي عين تمر..

* وأبو خالد مسلم بن خالد الزنجي (١٨٠ هـ)، كان من موالي مخزوم..

* والعلاف، أبو الهذيل محمد بن الهذيل (٢٣٥ هـ).. كان من موالي عبد القيس..

* والنظام، ابراهيم بن سيار (٢٣١ هـ).. كان من موالي الزياديين..

* والجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (٢٥٥ هـ).. كان مولى لأبي القلمس عمرو بن قلع الكناني ثم الفقيمي(١)..

هذا نفر من أعلام المعتزلة وأوائل أئمتهم الذين كانوا من الموالي..

(١) أنظر عن هؤلاء الأعلام: ابن قتيبة (المعارف) ص ٤٨، ٤٤١، ٤٤٢، ٤٤٣، ٤٦٨، ٥١٢، ٥٠٨، ٢٣٤، ٤٥٢، ٤٥٣، ٤٢٠، ٤٩١، ٤٩٢. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٠ م. و (أمالي المرتضى) ق ١ ص ١٦٣، ١٦٩، ١٧٨، ١٩٤. طبعة القاهرة سنة ١٩٥٤ م. و(طبقات ابن سعد) جـ ٧ ق ٢ ص ٣٣، ١٤، ٢٣، ١٨، ١٤٠ ـ ١٥٠، ١٣، ١٢٩، ١٣٠، ٣٧، ١٧، ١٦٠، ١٦١، ٤٩، ٣٩ طبعة دار التحرير. القاهرة، و (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) ص ٦٤، ٧٨، ٧٩، ٨٠.

ومع ذلك فلم تشب فكر واحد منهم، ومن ثم فكر فرقتهم، أفكار شعوبية غير عربية.. بل على العكس من ذلك تماماً، فلقد كان الفكر القومي المستنير، الذي أدان الحركة الشعوبية هو بعض من الانتاج الفكري لهذه الفرقة وهؤلاء الأعلام..

فالجاحظ، مثلاً، وهو من الموالي، يهاجم الشعوبية - في (البيان والتبيين) - فيقول: «.. واعلم أنك لم تر قوماً أشقى من هؤلاء الشعوبية، ولا أعدى على دينه، ولا أشد استهلاكاً لعرضه، ولا أطول نصباً، ولا أقل غنماً، من أهل هذه النحلة.. ولو عرفوا أخلاق كل ملة، وزي كل لغة، وعللهم في اختلاف اشاراتهم وآلاتهم، وشمائلهم وهيآتهم، وما علة كل شيء من ذلك، ولم اختلقوه؟ ولم تكلفوه؟ لأراحوا أنفسهم، ولخفت مؤونتهم على من خالطهم!..»[1].

وأبو الفتح عثمان بن جني (٣٣٠ - ٣٩٢ هـ ٩٤١ - ١٠٠١ م) - وهو من أصل فارسي - لا يتردد في اعلاء شأن اللغة العربية اذا ما قيست بالفارسية، بل ويجعل ذلك أمراً مقرراً من قبل علماء اللغة العربية، الذين انحدروا من أصول فارسية، ولهم دراية وعلم بالفارسية أيضاً، فيقول - في كتابه (الخصائص) -: «انا نسأل علماء العربية ممن أصله أعجمي، وقد تدرب بلغته قبل استعرابه، عن حال اللغتين، فلا يجمع بينهما، بل لا يكاد يقبل السؤال عن ذلك، لبعده في نفسه، وتقدم لطف العربية في رأيه وحسه!»[2]..

---

(١) (البيان والتبيين) جـ٣ ص ٤٠٥، ٤٠٦.

(٢) (الخصائص)، جـ١ ص ٢٥٢ طبعة القاهرة سنة ١٩١٣ م.

كما يعالج الجاحظ، في نص هام من نصوصه، عملية المخاض التي تؤذن بولادة قومية واحدة تنصهر فيها الشعوب والقبائل التي كونت سكان الدولة العربية، عرباً وموالي.. ويتحدث عن دور التعايش والتفاعل بين الأجناس المختلفة، والاشتراك في اللغة والثقافة، والولاء للحضارة الجديدة، وكيف يثمر ذلك «أخلاقاً وشمائل» جديدة ومتحدة، وكيف تقوم هذه الروابط مقام النسب والولادة من رحم واحدة.. فيقول - في (الرسائل): «ان العرب قد جعلت اسماعيل، وهو ابن أعجميين، عربياً، لأن الله قد فتق لهاته - (أقصى سقف الفم المشرف على الحلق) - بالعربية المبينة.. ثم فطره على الفصاحة، وسلخ طباعه من طبائع العجم.. وسواه تلك التسوية، وصاغه تلك الصياغة، ثم حباه من طبائعهم ومنحه من أخلاقهم وشمائلهم، وطبعه من كرمهم وأنفتهم وهممهم على أكرمها.. فكان أحق بذلك النسب وأولى بشرف ذلك الحسب.. وان العرب لما كانت واحدة فاستووا في التربية وفي اللغة والشمائل والهمة وفي الأَنَفِ والحمية، وفي الأخلاق والسجية، فسبكوا سبكاً واحداً وكان القالب واحدا، تشابهت الأجزاء وتناسبت الأخلاط، وحين صار ذلك أشد تشابهاً في باب الأعم والأخص، وفي باب الوفاق والمباينة من بعض ذوي الأرحام، جرى عليهم حكم الاتفاق في الحسب، وصارت هذه الأسباب ولادة أخرى، حتى تناكحوا عليها وتصاهروا من أجلها، وامتنعت عدنان قاطبة من مناكحة بني اسحاق، وهو أخو اسماعيل وجادوا بذلك في جميع الدهر لبني قحطان، وهو ابن عابر. ففي اجماع الفريقين على التناكح والمصاهرة، ومنعهما من ذلك جميع الأمم، كسرى فما دونه، دليل على أن النسب عندهم متفق، وأن هذه المعاني قد قامت عندهم مقام الولادة والأرحام الماسة.. وان الموالي بالعرب أشبه، واليهم أقرب، وبهم أمس، لأن السنة جعلتهم منهم.. ان الموالي أقرب الى العرب في كثير من المعاني، لأنهم عرب في المدعى والعاقلة -

(العصبة) - وفي الوراثة، وهذا تأويل قول الرسول: « مولى القوم منهم » و « مولى القوم من أنفسهم » و « الولاء لحمة كلحمة النسب ». وعلى شبيه ذلك صار حليف القوم منهم، وحكمه حكمهم. . واذا عرف ذلك سامحت النفوس، وذهب التعقيد ومات الضغن، وانقطع سبب الاستثقال، ولم يبق الا التنافس!. . »[1].

هكذا تجسدت في المعتزلة الروح الجديدة للأمة الجديدة. . موالي وعرب، ينصهرون فكرياً وقومياً وحضارياً، ويبشرون، حتى بلسان الموالي، بتلك الولادة التي تقدم على الأرض العربية أمة واحدة صنعتها العادات والأخلاق والشمائل والسجايا الواحدة والواقع المتحد، والولاء للحضارة الجديدة. . وهي أسباب أشد في فعلها وفاعليتها التوحيدية من النسب والعرق الذي باعد بين متعصبي العرب ومتعصبي الشعوبيين. .

وتوازن فلسفي: (علم الكلام):

لقد تميزت الحضارة العربية الاسلامية عن بعض الحضارات الأخرى بميزات، من أهمها: الطابع والطبيعة التي وازنت بين عدد من المتناقضات، فاتخذت الموقف الوسط، بمعنى العدل، الذي هو الحق ين نقيضين لا يعبر أي منهما، اذا انفرد أو غلب، عن الصواب. . فلقد وازنت بين: المادة والروح. . وبين الجسد والنفس. . وبين العقل والنقل. . وبين الوجدان والحواس، وبين المعلوم والمجهول. . وين عالم الغيب وعالم الشهادة. . وبين الدنيا والآخر. . الخ. . الخ. .

ولقد كان المعتزلة، من بين فرق الاسلام، الأكثر تعبيراً عن هذه

(١) (رسائل الجاحظ) جـ ١ ص ٢٩ - ٣١، ١١ - ١٤، ٣٤. تحقيق: عبد السلام هارون، طبعة القاهرة سنة ١٩٦٤ م.

الخاصية من خصائص حضارتنا، والأكثر تجسيداً لهذه الميزة التي تميزت بها عن غيرها من الحضارات . .

فالقرآن الكريم قد اشتمل على المحكم والمتشابه، والظاهر والباطن، وما يدركه الكافة وما يستعصي ادراكه على غير الراسخين في العلم . . والرسول، عليه الصلاة والسلام، قد أخبر أن وراء ظواهر نصوص آياته علماً لا يتبدى لمن يقف عند ظواهرها، ودعا من يريد المزيد الى قلب الظواهر والغوص في الأعماق، فقال: « أثيروا القرآن فإن فيه خبر الأولين والآخرين » و« من أراد العلم فليثوّر القرآن »![1] . .

ولكن بساطة مجتمع شبه الجزيرة، المادية والحضارية، وحداثة الصلة بين الأمة الأمية وبين العلم والأنشطة العقلية المعقدة والمركبة وقفت « بالحركة الفكرية »، زمن صدر الاسلام، عند ظواهر النصوص في أغلب الأحيان . . فلما تمت الفتوحات، ودخل في اطار الدولة العربية الاسلامية أبناء أمم وشعوب لها في العلم والفلسفة والحضارات العريقة مواريث، وجد الاسلام نفسه وسط خضم من الفلسفات والمذاهب والملل والنحل، ووجهاً لوجه مع أبنية من الفكر اللاهوتي كثير منها يستخدم في الجدل والاقناع منطق أرسطو وفلسفة اليونان وعقلانية الحكماء الأقدمين، على حين كان لا يزال فقهاء الاسلام وقراؤه يقفون عند ظواهر النصوص . . فكان التحدي الذي امتحن فيه وبه هذا الدين الجديد . . ولقد زاد من شدة هذا التحدي ما تقرر في ظل الاسلام لمخالفيه من حريات في الاعتقاد، الأمر الذي جعل حواضر الدولة تزخر بالجدل الديني بين فقهاء الاسلام وخصومه، على نحو غير متكافىء، لأن الخصوم قد تسلحوا بأدوات ذات طابع عام، بل وعالمي، هي

---

(١) أنظر مادة « ثور » في (لسان العرب) لابن منظور.

العقل والمنطق والفلسفة، على حين خلت ترسانة القراء والفقهاء « النصوصيين » الا من النقول، آيات وأحاديث، وهي لا تلزم الا المؤمنين بها، والذين لا يحتاجون الى الزام!..

والرواة يروون قصة وقعت أحداثها في عصر هارون الرشيد (١٤٩ - ١٩٣ هـ - ٧٦٦ - ٨٠٩ م).. فلقد أخبر زعيم طائفة « السمنية » ببلاد السند ملكه أن البناء الفكري لدين الاسلام لا يستطيع الصمود اذا قامت مناظرة بينه وبين فقهاء المسلمين، ودعا ملكه الى أن يتحدى الرشيد أن يوفد كبير فقهاء دولته للمناظرة، على أن يكون المغلوب ملزماً بالدخول في دين الغالب!.. وقبل الرشيد التحدي، وبعث الى بلاد السند بأحد القضاة، وهناك دارت المحاورة بينه وبين «السمني» على هذا النحو:

السمني: أخبرني عن معبودك، هل هو قادر؟

القاضي: نعم.

السمني: فهل هو قادر على أن يخلق مثله؟!..

القاضي: هذه المسألة من الكلام - (علم الكلام) - والكلام بدعة، وأصحابنا ينكرونه!

السمني: ومن أصحابك؟

القاضي: محمد بن الحسن، وأبو يوسف، وأبو حنيفة!

وعند هذا الحد التفت « السمني » الى مليكه وقال: « قد كنت أعلمتك دينهم، وأخبرتك بجهلهم وتقليدهم، وغلبتهم بالسيف! ».. وعاد القاضي مهزوماً الى بغداد، ومعه رسالة من ملك السند الى الرشيد يقول فيها: « اني كنت ابتدأتك وأنا على غير يقين مما حكي لي، والآن قد تيقنت ذلك بحضور هذا القاضي! ».. وثارت ثائرة الرشيد، وضاق صدره، وقامت قيامته، وأخذ يصيح: « أليس لهذا الدين من مناظر عنه؟! »..

فهؤلاء الفقهاء الذين وقفوا عند ظواهر النصوص، وعافوا أدوات الجدل وقضايا المنطق ومقولات الفلسفة وبراهينها، كانت بضاعتهم كافية قبل أن تزخر الساحة بالمخالفين المسلحين بهذه الأدوات، لأن الجمهور كان « مؤمناً » بالنص المنقول، أما بعد أن صار للاسلام خصوم لا يؤمنون بمأثوراته ولا يسلمون عند الاحتجاج بها، فإن الأمر قد أصبح غير ما كان، ولابد لأهل الاسلام من أن يتقنوا هذه الصناعة ويجيدوا استخدام الأسلحة التي يتسلح به الخصوم. . لقد أصبح الواقع الفكري للحياة العربية الاسلامية يتطلب فرساناً غير « النصوصيين »، ويستدعي أسلحة غير « النقول والمأثورات » للدفاع عن الدين الاسلامي وعن حضارة العرب المسلمين. . وغدت الأمة العربية المسلمة تتطلع الى نمطها الفلسفي المتميز الذي تدافع به عن بنائها الحضاري الخاص. . فلابد من الاستجابة الايجابية تجاه ما فرض عليها من تحديات. .

والرواة يكملون قصة مناظرة « السمني » مع قاضي الرشيد، فيقولون: ان نفراً من خاصة الرشيد قد أخبروه أن علماء الكلام وفرسانه الذين أبدعوه ـ وهم المعتزلة ـ هم وحدهم القادرون على مناظرة « السمني » وإفحامه، فلو أن الرشيد أخرجهم من سجونه لاستطاعوا الدفاع عن الاسلام! . . فأمر الرشيد باحضار سجناء المعتزلة، وعرض عليهم « مسألة » « السمني »، فأجابه شاب منهم، هو معمر بن عباد (٢١٥ هـ ٨٣٠ م): « ان هذا السؤال الذي سأله السمني محال، لأن المخلوق لا يكون الا محدثاً، والمحدث لا يكون مثل القديم، فقد استحال أن يقال: يقدر أن يخلق مثله، أو لا يقدر، كما استحال أن يقال: يقدر أن يكون جاهلاً أو عاجزاً. . ! ».

فجهز الرشيد جماعة من المعتزلة، وبعث بهم الى بلاد السند لمناظرة السمني والدفاع، بالفلسفة والجدل وعلم الكلام، عن الاسلام، بعد أن

عجز عن الدفاع عنه « النصوصيون » الذين وقفوا عند النقول والمأثورات[١].

فالمعتزلة، اذن، كانوا هم التجسيد للأسلحة الجديدة التي تسلحت بها الأمة دفاعاً عن حضارتها الوليدة ودينها الجديد أمام خصومها من أهل الملل والنحل والمذاهب والفلسفات الأخرى. .

ولقد كان (علم الكلام)، الذي ظهر في حضارتنا على يد المعتزلة، هو التعبير عن أصالة هذه الأمة وذاتيتها في الحقل الفلسفي، فلم يكن تقليداً للفلسفة اليونانية وترديداً لمقولاتها، كما لم يكن وقوفاً عند ظواهر نصوص الكتاب والسنة، وانما كان معالجة فلسفية، بأدوات الفلسفة، لقضايا الدين والعقيدة والحياة الخاصة بهذه الأمة. . ومن ثم كانت فيه المادة لمن يريد أن يلتمس ما أبدعه العرب المسلمون في الفلسفة والفكر الديني على السواء. .

ولا يستطيع أحد أن ينازع في أن نشأة هذا العلم كانت من ابداع المعتزلة، وأنهم ظلوا دائماً وأبداً أعظم الفرسان في ميدانه، وكما يقول الحاكم أبو السعد المحسن بن كرامة الجشمي (٤١٣ ـ ٤٩٤ هـ ١٠٢٢ ـ ١١٠١ م): « ان المعتزلة هم الغالبون على الكلام، الغالبون على أهله، فالكلام منهم بدأ، وفيهم نشأ، ولهم السلف فيه، ولهم الكتب المصنفة المدونة، والأئمة المشهورة، ولهم الرد على المخالفين من أهل الالحاد والبدع، ولهم المقامات المشهورة في الذب عن الاسلام، وكل من أخذ في الكلام، أو ما يوجد من الكلام في أيدي الناس، فمنهم أخذ، ومن أئمتهم اقتبس![٢]! . . ».

(١) (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) ص ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٥.

(٢) (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) ص ٣٧١.

ولقد دل هذا البناء الفكري الذي أبدعه المعتزلة على أنه التعبير عن خاصية هذه الأمة والترجمة لما تميزت به حضارتها عندما وازن بين المتناقضات. . فنحن أمام ما أبدع المعتزلة في علم الكلام لا نجد أنفسنا أمام فلسفة عقلية، فقط ، على نحو ما نجد لدى اليونان، ولا أمام دين، فقط، على نحو ما نجد عند « النصوصيين » والفقهاء. . وانما نطالع بناء فكرياً تدينت فيه الفلسفة وتفلسف فيه الدين! فبناته قد درسوا الفلسفة كي يدافعوا بها عن الدين، وجمعوا بين الفكر الديني الاسلامي وبين علوم الأوائل، فكان لنا منهم ذلك المزيج الجديد من الفلاسفة الالهيين. . وكما يقول « ألفريد جيوم » (Alfred Guillaume) في بحثه عن (الفلسفة وعلم الكلام): فإن « قوة الحركة الاعتزالية مردها جهود أولئك الذين حاولوا أقصى ما في طوقهم اقامة علم الكلام الاسلامي على أسس ثابتة من الفلسفة، مصرين في الوقت نفسه على أن تكون تلك الأسس منطقية، ثم الانسجام بينها وبين الفلسفة التي يجب أن تدرس بوصفها من صميم العقيدة الدينية »[(١)]. .

نعم. . لقد نهض المعتزلة، في علم الكلام، بهذه المهمة الصعبة، بل بأصعب المهام التي تطرح في أية ثقافة من الثقافات. .

والأمر الذي يزيد جهدهم هذا عظماً وعظمة أنهم كانوا ينهضون به وهم على وعي بالهدف الذي يريدون بلوغه والغايات التي يريدون تحقيقها. . فهم قد درسوا الفلسفة اليونانية، واتصلوا بفكر الفرس والهنود، وادركوا أن الموقف الأسهل هو أن يميل المرء الى قطب من قطبي الظاهرة وطرف من طرفي الصراع، أما الصعب والأصعب فهو ابداع البناء الفكري المتوازن،

(١) جيوم (الفلسفة وعلم الكلام) ص ٣٧٩. طبعة بيروت ـ ضمن مجموعة: تراث الاسلام سنة ١٩٧٢.

والذي يعبر عن شخصية الأمة المتميزة بالتوازن، ذات الحضارة التي توازن بين المتناقضات.. فالمنهج النقدي، والمقارن قد قام بدوره عند هؤلاء المبدعين..

ومهمة المعتزلة الصعبة، هذه يتحدث عنها الجاحظ، فيضع يدنا على نهجهم وسبيلهم عندما يقول في عبارات جامعة يصف فيها المتكلمين، وما يجب أن يكونوا عليه، فيقول ـ في كتاب (الحيوان) ـ «وليس يكون المتكلم جامعاً لأقطار الكلام، متمكناً من الصناعة، يصلح للرياسة، حتى يكون الذي يحسن من كلام الدين في وزن الذي يحسن من كلام الفلسفة. والعالم عندنا هو الذي يجمعهما، والمصيب هو الذي يجمع تحقيق التوحيد واعطاء الطبائع حقها من الأعمال. ومن زعم أن التوحيد لا يصلح الا بابطال حقائق الطبائع، فقد حمل عجزه على الكلام في التوحيد، وكذلك اذا زعم أن الطبائع لا تصح اذا قرنها بالتوحيد، ومن قال هذا فقد حمل عجزه على الكلام في الطبائع. وانما ييأس منك الملحد اذا لم يدعك التوفر على التوحيد الى بخس حقوق الطبائع، لأن في رفع أعمالها رفع أعيانها، واذا كانت الأعيان هي الدالة على الله فرفعت الدليل، فقد أبطلت المدلول عليه، ولعمري أن في الجمع بينهما لبعض الشدة؟!.. وأنا أعوذ بالله تعالى أن أكون كلما غمز قناتي باب من الكلام صعب المدخل، انقضت ركناً من أركان مقالتي!، ومن كان كذلك لم ينتفع به![1]».

هكذا أبدع المعتزلة للأمة فلسفتها المتميزة.. فكان علم الكلام الذي وازن بين ما حسبه ويحسبه الكثيرون مستعصياً على الموازنة، عصياً على الاجتماع: التوحيد ـ (الألوهية) ـ. والطبائع ـ (الطبيعة والمادة وقوانينها)

---

(١) (الحيوان) جـ ٢ ص ١٣٤، ١٣٥ تحقيق عبد السلام هارون، طبعة القاهرة، الثانية.

والعقل . . والنقل :

يسلم الكثيرون بأن المعتزلة هم فرسان العقلانية في حضارتنا . . ولكن كثيرين أيضاً هم أولئك الذين يعتقدون أن هذه العقلانية قد كانت مما اكتسبه المعتزلة في فترة متأخرة، بعد أن ترجمت الفلسفة اليونانية على عهد العباسيين، وعلى عهد الخليفة المأمون بالذات (١٩٨ ـ ٢١٨ هـ ٨١٣ ـ ٨٣٣ م) . . ولكن الحقيقة تدعونا الى القول بأن قسمة العقلانية عند المعتزلة قد تدعمت ونمت بترجمة فلسفة اليونان، ولكنها لم تبدأ بهذه الترجمة، فالمعتزلة، ومن قبلهم أسلافهم (أهل العدل والتوحيد)، قد مثلوا في تطورنا الفكري، بمراحله المبكرة، عقل هذه الأمة، الذي تأمل ونظر وتدبر كي يجيب عن الأسئلة التي طرحتها الحياة على المجتمع والناس . . فمنذ نشأتهم الأولى امتازوا وتميزوا بالنظر الفلسفي في أمور الدين، فهم، اذن، يمثلون تياراً عقلياً في الفكر العربي الاسلامي حتى قبل حركة الترجمة عن اليونان وغيرهم من القدماء . .

فابن سعد ـ صاحب (الطبقات الكبرى) ـ يصف الحسن بن محمد بن الحنفية ـ أستاذ غيلان الدمشقي ـ بأنه « كان من ظرفاء بني هاشم، **وأهل العقل منهم!** »[(١)] . .

ومعبد الجهني (٨٠ هـ) وأتباعه ـ وهو من اعلام (أهل العدل والتوحيد) ـ نقرأ في وصف طريقته وطريقة أتباعه في التأمل والنظر والبحث عن الحقيقة ما كتبه البعض حين قال: « انه قد ظهر قبلنا ناس يقرؤون القرآن، ويتقفرون العلم »، أي يطلبونه، ويتتبعونه، ويجمعونه، ويبحثون عن غامضه، ويستخرجون خفيه[(٢)]! . .

(١) (طبقات ابن سعد) جـ ٥ ص ٦٧ .

(٢) (صحيح مسلم) ـ بشرح النووي ـ جـ ١ ص ١٥٥ ، ١٥٦ . طبعة القاهرة (محمود توفيق) .

فهو موقف قديم، ونهج عريق، وقسمة أصيلة من قسمات أهل العدل والتوحيد.

ولقد نبعت هذه القسمة الاعتزالية من مكانة العقل عندهم، والمركز الذي أحلوه اياه اذا ما قيس بالنصوص والمأثورات..

وفي الحق فإن مقام العقل عند المعتزلة هو صفحة من الصفحات المشرقة في حضارة العرب والمسلمين.. فالعقل عندهم هو «وكيل الله» عند الانسان، جعل اليه أزمة أموره، وقيادة نشاطاته.. وهم يطلبون أن يدعم الانسان عقله الغريزي بعقله المكتسب، فذلك هو السبيل لبلوغ غاية الكمال ـ كما يقول الجاحظ في (الرسائل)(١).

والمعتزلة عندما يعرضون للأدلة وترتيبها، يختلفون اختلافاً أصيلاً عن أصحاب الحديث وعامة أهل السنة في تعداد هذه الأدلة وترتيبها، فهي عند أهل السنة ثلاثة: الكتاب، والسنة، والاجماع.. على هذا الترتيب.. بينما هي أربعة عند المعتزلة، يضيفون العقل الى هذه الأدلة الثلاثة، ويقدمونه عليها جميعاً، بل ويرون أنه الأصل فيها جميعها..!.. فيقولون ـ بعبارات القاضي عبد الجبار في كتابه (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) ـ:

«والأدلة: **أولها**: دلالة العقل، لأن به يميز بين الحسن والقبيح، ولأن به يعرف أن الكتاب حجة، وكذلك السنة، والاجماع. وربما تعجب من هذا الترتيب بعضهم، فيظن أن الأدلة هي: الكتاب، والسنة، والاجماع، فقط، أو يظن أن العقل اذا كان يدل على أمور فهو مؤخر، وليس الأمر كذلك، لأن الله تعالى لم يخاطب الا أهل العقل، ولأن به يعرف أن الكتاب حجة وكذلك السنّة، والاجماع، فهو الأصل في هذا الباب. وان كنا نقول:

(١) (رسائل الجاحظ) جـ ١ ص ٩٢.

إن الكتاب هو الأصل من حيث ان فيه التنبيه على ما في العقول، كما أن فيه الأدلة على الأحكام. وبالعقل يميز بين أحكام الأفعال وبين أحكام الفاعلين، ولولاه لما عرفنا من يؤاخذ بما يتركه أو بما يأتيه، ومن يحمد ومن يذم، ولذلك تزول المؤاخذة عمن لا عقل له. «ومتى عرفنا بالعقل إلهاً منفرداً بالالهية، وعرفناه حكيماً، نعلم في كتابه أنه دلالة، ومتى عرفناه مرسلاً للرسول ومميزاً له بالأعلام المعجزة من الكاذبين، علمنا أن قول الرسول حجة. واذا قال ﷺ: « لا تجتمع أمتي على خطأ، وعليكم بالجماعة »، علمنا أن الاجماع حجة »[1]..

فالعقل هو أول الأدلة، وليس ذلك فقط، بل هو أصلها الذي به يعرف صدقها، وبواسطته يكتسب الكتاب والسنة والاجماع قيمة الدليل «الفلسفة لأن حجة القرآن موقوفة على حجية الرسالة، وهما موقوفتان ومتوقفتان على التصديق بالألوهية، لأنها مصدرهما، فوجب أن يكون لاثبات الألوهية طريق سابق عليها، وهذا الطريق هو برهان العقل!..

وكذلك الحال في معرفة الأصول الشرعية، فسبيلها، عند المعتزلة: العقل، ومعرفة لسان العرب.. وبعبارة الماوردي (٣٦٤ ـ ٤٥٠ هـ ٩٤٥ ـ ١٠٥٥ م) في كتابه (أدب القاضي): أن « السبب المؤدي الى معرفة الأصول الشرعية والعمل بها شيئان:

أحدهما: علم الحس، وهو العقل، لأن حجج العقل أصل لمعرفة الأصول، اذ ليس تعرف الأصول الا بحجج العقول..

وثانيها: معرفة لسان العرب ـ وهو معتبر في حجج السمع خاصة ـ..»[2].

---

(١) (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) ص ١٢٧.

(٢) الماوردي (أدب القاضي) جـ١ ص ٢٧٤، ٢٧٥، طبعة بغداد سنة ١٩٧١ م.

وهذه المكانة العالية التي وضع المعتزلة العقل فيها، وتقديمهم له على غيره من الأدلة، أدلة المعرفة الدينية، ما تعلق منها بالأصول أو بالفروع، قد قادت المعتزلة الى حيث تميزوا عن أصحاب الحديث في الموقف من: نوع العلاقة بين «المعقول» و «المنقول»، وأيهما الأصل والأساس؟ ومن منهما الذي جاء بياناً وتفصيلاً للثابت والأولى والأصيل؟؟.. وهذه القضية قد عرض لها المعتزلة في مجالات عدة، من أشهرها قضية: الحسن والقبح، هل هما ذاتيان، أي يدركان بالعقل دون توقف على النص والمأثور؟ ـ وهو مذهب المعتزلة ـ أو أن الشيء حسن أو قبيح لأن هناك نصاً يقول لنا: ان هذا حسن وهذا قبيح؟ ـ وهو موقف جمهور أهل السنة وأصحاب الحديث..

لقد اعتمد المعتزلة على العقل، ووثقوا بحكمه في التحسين والتقبيح، دونما حاجة الى النصوص والمأثورات.. لأن الحسن والقبح عندهم ذاتيان، أي طبيعيان، فهم هنا يعطون العوامل الطبيعية وزنها الحقيقي، ويجعلون ادراكها وظيفة من وظائف العقل، دونما دخل في شيء من ذلك للنصوص والمأثورات.. بل لقد أوجبوا عرض هذه النصوص والمأثورات على العقل، فهو الحكم الذي يميز صحيحها من منحولها، ولا عبرة بالرواة ورجال السند، مهما كانت هالات القداسة التي أحاطهم بها المحدثون، وانما العبرة بحكم العقل في هذا المقام..

وهذا التقديم للعقل وبراهينه على النقل ونصوصه قاد المعتزلة الى القول بأن الشرع لم يأت، مطلقاً، بما يخالف العقل، بل ان ما جاء به إما أن يكون واجباً بالعقل أو جائزاً في نظره.. ولا يأتي بما حظره العقل أو أبطله.. وحجتهم على ذلك أن أدلة الشرع وأمثالها لا يعقلها الا العالمون من ذوي العقول، وهذا هو المراد بقول الله سبحانه: ﴿وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون﴾ ـ «العنكبوت: ٤٣» ـ وبقوله: ﴿ان في ذلك

لآيات لأولي النهى﴾ ـ طه: ٥٤ ». . وهكذا كانت حجج العقل وبراهينه قاضية وحاكمة على حجج السمع. . ولذلك ـ كما يقول الماوردي في (أدب القاضي): « سمى كثير من العلماء العقل: أم الأصول![1] ». .

وإذا كان مستحيلاً، عند المعتزلة، أن يأتي لشرع بما يحيله العقل أو يبطله، فما وظيفة الشرع اذن؟. . ان وظيفته أن يفصل ما هو مجمل في العقل، ويقرر ما هو مركب فيه، ويؤكد ما أودعه فيه الخالق سبحانه. . وبعبارات القاضي عبد الجبار في (شرح الأصول الخمسة)، والماوردي في: (أدب الدنيا والدين) « فإن ما يأتي به الرسل لا يكون الا لتفصيل ما تقدر جملته في العقل. . ان وجوب المصلحة وقبح المفسدة متقرران في العقل. . . والرسل قد جاءوا بتقرير ما قد ركبه الله تعالى في عقولنا، وتفصيل ما قد تقرر فيها. . »[2].

وكما رفض المعتزلة اتخاذ النقل، من دون العقل، سبيلاً للمعرفة، كذلك رفضوا طريق التقليد، لأن التقليد كما يكون في الحق يكون في الباطل، وكما يكون في الصحيح يكون في الفاسد، وكما يكون فيما ثبت بالدليل يكون فيما لا دليل عليه. . وهذا مَعْلَمٌ هام من المعالم المميزة بينهم وبين أهل السنة وأصحاب الحديث[3]. .

ولقد كان طبيعياً لمن يقدمون العقل في أمور الدين أن يقدموه في أمور الدنيا، وأن يكون هو الأساس والعماد في كل ما يتعلق بهما جميعاً، فالأمر عندهم ـ كما يقول الماوردي في كتابه (أدب الدنيا والدين) ـ: « ان لكل

---

(١) المصدر السابق: جـ ١ ص ٢٧٤، ٢٧٥.

(٢) (شرح الأصول الخمسة) ص ٥٦٥. والماوردي (أدب الدنيا والدين) ص ٩٤ طبعة القاهرة سنة ١٩٧٣ م.

(٣) (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) ص ١٧٠.

فضيلة أسًّا، ولكل أدب ينبوعاً، وأس الفضائل وينبوع الآداب هو العقل، الذي جعله الله تعالى للدين أصلاً وللدنيا عماداً، فأوجب التكليف بكماله، وجعل الدنيا مدبرة بأحكامه، وألف به بين خلقه، مع اختلاف هممهم ومآربهم، وتباين أغراضهم ومقاصدهم، وجعل ما تعبدهم به قسمين: قسماً وجب بالعقل، فوكده الشرع، وقسماً جاز في العقل، فأوجبه الشرع، فكان العقل لهما عماداً.. »(١)

ذلك هو مقام العقل عند المعتزلة، قدموه وسودوه، وكان تقديمه وسيادته قسمة من القسمات التي امتازوا بها عن غيرهم، أو أكثر من غيرهم من فرق الاسلام.. ومع ذلك فهم لم يهملوا النقل والمأثورات، وانما جعلوا العقل حاكماً تعرض عليه المأثورات كي يفصل في صحتها، رواية ودلالة، وأكدوا توازن موقفهم عندما نبهوا على أن: العقل حجة لله ودليل لدى الانسان، وكذلك الكتاب.. ومحال أن يتناقض دليلان مخلوقان لخالق واحد، لأن الغاية منهما معاً هداية الانسان وسعادته في الدنيا والآخرة..

وعلماء مجربون:

والمعتزلة لم يكونوا فقط، كما يظن الكثيرون، علماء في الدين، وفلاسفة في الالهيات.. وانما كانوا: فرساناً في القتال، وثواراً في السياسة، ومتبتلين في العبادة، وزهاداً في عرض الدنيا، ورجال دولة، وأدباء وشعراء ورواة ونقاداً.. وأيضاً: علماء بالمعنى العام لهذا المصطلح.. وذلك فضلاً عن علمهم الديني والمباحث التي أبدعوها بعلم الكلام.. لقد كانوا أكثر من فرقة دينية.. كانوا علماء بالمعنى الحضاري، بل وصناعاً للحضارة التي نفخر

(١) (الحيوان) جـ ١ ص ٢١٦، ٢١٧.

بها اليوم . . أليس عصرها الذهبي الذي نعتز به ونستدفىء بذكرياته وانجازاته هو عصر الخلفاء الذين تمذهبوا بمذهبهم؟ المأمون (١٩٨ ـ ٢١٨ هـ ٨١٣ ـ ٨٣٣ م) والمعتصم (٢١٨ ـ ٢٢٨ هـ ٨٣٣ ـ ٨٤٢ م) والواثق (٢٢٨ ـ ٢٣٣ هـ ٨٤٢ ـ ٨٤٧ م)؟؟ . .

والذين يقرأون كتب الجاحظ، مثلاً، وخاصة (الحيوان) يرون هذا الجانب من جوانب علم المعتزلة، فهو يورد لأعلامهم تجارب وملاحظات واستقراءات في العلوم، وفي دراسات الحيوان بالذات. . كما يشير الى ما لبعضهم من جهود في الفلك وأبحاث في النجوم. . ومن النصوص ذات الدلالة ذلك النص الذي يسخر فيه الجاحظ من هؤلاء الذين يعيبون اشتغال عدد من أئمة المعتزلة بالبحث والتجريب في الحيوان، والملاحظة والاستقراء «لقدر الكلب ومقدار الديك». . ويدافع الجاحظ عن هؤلاء الباحثين في هذه الميادين، واصفاً اياهم بأنهم من «جلة المعتزلة، أشراف أهل الحكمة» ويقول: «ان مثل هذا العلم يتفرغ للجدال فيه الشيوخ الجلة والكهول العلية، وحتى يختاروا النظر فيه على التسبيح والتهليل، وقراءة القرآن، وطول الانتصاب في الصلاة، وحتى يزعم أهله أنه فوق الحج والجهاد، وفوق كل بر واجتهاد! . .»[1].

وفرسان الدفاع عن الاسلام:

ولقد كان طبيعياً لفرقة هذه أسلحتها الفكرية، وذلك مبلغ تمرسها واجادتها لاستخدام أسلحة الخصوم الفكريين، وتلك هي الميادين التي شملها علم علمائها ومفكريها. . كان طبيعياً أن تكون هذه الفرقة هي أقدر

(١) (الحيوان) جـ ١ ص ٢١٦، ٢١٧.

فرق المسلمين على الدفاع عن الاسلام تجاه التحديات. . . فالخوارج كانوا في شغل عن تلك المهمة بالحرب المتصلة التي لا تدع وقتاً ولا جهداً للفكر النظري ومجادلة خصوم الاسلام. . والشيعة كانوا في شغل باتقاء اضطهاد الأمويين، وتجسيد أحزانهم ومأساتهم كي تتحول الى رباط عاطفي يكسب الأنصار ويديم لفرقتهم البقاء، كما شغلوا بنظريتهم في الامامة وحكايات فضل أهل البيت عن أغلب الأمور الأخرى. . . والمرجئة والجبرية الأموية كانوا « أهل حشو » يقفون عند ظواهر النصوص، ومن ثم فلا جلد لهم ولا قدرة على جدل خصوم المسلمين بمنطق أرسطو وحكمة الفرس وفلسفة الهند واليونان. . أما المعتزلة فقد كانوا هم الفرقة الاسلامية التي تصدت للدفاع عن الاسلام ضد خصومه، بل واتخذت موقع الهجوم على هؤلاء الخصوم. .

ففي العهد العباسي انتعشت مذاهب « المانوية » وفرقها، واستعادت قوتها، ودخلت في صراع فكري ضد عقائد الاسلام، واستند هذا الصراع المانوي الى عصبية شعوبية، مستترة أو ظاهرة، كانت تحتل المراكز الحساسة في جهاز الدولة العباسي. . فاستطاعت المانوية أن تشيع الزندقة والالحاد والاستخفاف بالدين في الحياة الفكرية، وان تشيع الفكر الشعوبي في الحياة القومية والسياسية. . وتصدى المعتزلة للمانوية وفرقها، فدرسوا منطق أرسطو وفلسفة اليونان ـ التي هي أسلحة الخصوم ـ واطلعوا على مؤلفات الجدل المسيحي في العصر « الهلنستي » حتى استطاعوا ـ كما يقول « جب » (Gibb) (١٨٥٦ ـ ١٩٠١ م) في كتابه (دراسات في حضارة الاسلام) ـ: « أن يقارعوا الثنوية حجة بحجة، وأن يفحموهم، وأن ينشئوا الفلسفة الأخلاقية المستمدة من القرآن »[١]. .

ولقد كان الارتفاع التدريجي لنجم المعتزلة، منذ نهاية عهد الرشيد،

(١) جب (دراسات في حضارة الاسلام) ص ٦. طبعة بيروت سنة ١٩٦٤ م.

مقروناً بانحسار المد « المانوي ـ الشعوبي » عن الحياة الفكرية والسياسية للعرب والمسلمين في ذلك التاريخ . .

ويكفي أن نشير، للدلالة على الجهد الذي قدمه المعتزلة على هذه الجبهة ـ جبهة الدفاع عن الاسلام ضد خصومه ـ الى أن الجزء الخامس من (المغنى في أبواب التوحيد والعدل) للقاضي عبد الجبار، قد أفرد للرد على الفرق غير الاسلامية، من ثنوية، ونصارى، ووثنيين. . الخ. . الخ. . وإنْ تناول المعتزلة لفكر هذه الفرق، في مؤلفاتهم، لم يكن كتناول مؤرخي الملل والنحل والمقالات، عرضاً للآراء وتقريراً للمذاهب، وانما كان بياناً لحجج المعتزلة التي قدمتها في صراعها الفكري والحضاري مع هؤلاء الخصوم الفكريين. .

والمعتزلة لم يدافعوا فقط هذا الهجوم عن عقائد الاسلام، بل طاردوا هؤلاء الخصوم، وكسبوا الى الاسلام أنصاراً جداً كثيرين، حتى لقد كانوا أبرز من عمل على نشر الاسلام في البلاد المفتوحة، والوحيدين الذين استطاعوا أن يقنعوا بالاسلام أولئك الذين عرفوا مذاهب الفلسفة وأسلحة الأقدمين في الجدل. . ومما يروى عن أبي الهذيل العلاف (٢٣٥ هـ ـ ٨٧٩ م) ـ وهو الذي اكتملت في عصره أصول المعتزلة الخمسة ـ أنه قد دخل الاسلام على يديه ما يزيد عن ثلاثة آلاف رجل. . . أما أبو سهل بشر بن المعتمر الهلالي (٢١٠ هـ) فلقد نذر « ووظف على نفسه أن يدعو كل يوم نفسين الى دين الله، فإن أخطأه يوماً قضاه! »[١] . .

بل ويذكر الذين يؤرخون لهذا العصر ـ ومنهم « جيوم » في كتابه (الفلسفة وعلم الكلام) ـ أن نفوذ المعتزلة قد ترك آثاره الفكرية البارزة على فكر علماء الكلام اليهود، حتى شابهت آراء اليهود آراء المعتزلة في كثير من

(١) (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) ص ٢٥١ .

القضايا، لا لأخذ المعتزلة عن اليهود ـ كما يروج خصومهم ـ وانما لما تمتع به المعتزلة من « نفوذ عميق على مفكري اليهود »(١) الذين كانـوا قد تعـايشوا واندمجوا في الدولة الجديدة، وخاضوا في الجدل مع مختلف القوى الفكريـة فيها . .

هكذا كان المعتزلة فرسان الدفاع عن الاسلام، بل والدعوة اليه، لأنهم كانوا أكثر امتلاكاً لأدوات هذا الفن ممن عداهم من فرق الاسلام . .

(١) (الفلسفة وعلم الكلام) ص ٣٨٤.

القوى الاجتماعية التي يمثلونها

كانت العصبية العربية هي الامتداد « لبداوة » الجاهلية، بما اتسمت به من ضيق أفق قصر بها عن أن تبصر ضرورات الانصهار القومي والتوحد الحضاري للقبائل والشعوب في اطار جديد ومستنير. . . وكانت العصبية الشعوبية هي الامتداد لمواريث الدولة الفارسية القديمة والتجسيد لأحلام الدهاقنة - (كبار ملاك الريف) - والموابذة - (رجال الدين المجوس) - والأصابذة والأساورة - (قادة الجيش الكسروي) - أحلامهم في فلك عرى الدولة العربية المسلمة، والعودة الى مجتمعهم الاقطاعي ذي الطبقات المغلقة الذي تحمي الاستغلال فيه، بل وتقدسه، عقيدة الحكم بالحق الالهي . .

ومن ثم فلقد كانت النزعتان المتعصبتان أبعد ما تكونان عن روح الاسلام المتقدمة والمستقبلية والانسانية، وأبعد ما تكونان عن مصالح القوى الاجتماعية الصاعدة التي أخذ الاسلام بيدها، والتي حملت لواءه، فبنت دولته، ثم خرجت بسيوفها فأطاحت بعروش الحكم بالحق الالهي وسيطرة الاقطاع في أرض كل من فارس والروم . .

ومن هنا فإننا نستطيع أن نقول ان هذه القوى الاجتماعية الصاعدة،

بصرف النظر عن أصولها العرقية ومواريثها الحضارية، هي التي:

* رفضت العصبية العربية ذات الطابع البدوي والضيق الأفق.

* ورفضت النزعة الشعوبية ذات المضمون الفارسي الجاهلي.

* وبشرت بالانصهار القومي لأبناء الدولة الجديدة جميعاً، على أساس حضاري وبمضمون انساني ومستنير. . لأن مصالحها كانت مع الوحدة القومية، وآفاقها كانت مع التقدم والمستقبل، وليس مع بداوة الأعراب أو اقطاع الفرس القديم. .

* ورأت في عقلانية الاسلام ـ كدين اقتصد في الغيبيات وكحضارة تعلي من قدر العقل والانسان ـ أداة البحث والنظر والتدبر الكفيلة، حقاً، بجعل هذه الأمة: الوارث الشاب لمواريث الحضارات العريقة المحتضرة، الأمر الذي يجعلها، بحق، خير أمة أخرجت للناس. .

وإذا كان المعتزلة هم الطلائع التي حملت هذا الفكر وبشرت به. . فما هي، على وجه التحديد، القوى الاجتماعية التي كانت مصالحها وميولها مع هذا الفكر الجديد؟؟ والتي كان وضوح انتشار الاعتزال في صفوف أبنائها الدليل على تمثيل المعتزلة لها في هذاالصراع الفكري والسياسي الذي شهدته خريطة المجتمع العربي الاسلامي في ذلك التاريخ؟؟. .

نحن نعلم أن الموقع الجغرافي الحاكم للعالم العربي، والذي جعله همزة الوصل بين أوروبا ومراكز التجارة في آسيا والشرق الأقصى والصين، قد جعلت، تاريخياً، من هذا العالم معبر التجارة العالمية وطريقها، ولقد أدى ذلك الى النمو المبكر لفئات التجار وطبقتهم في البلاد، والى أن أصبحت طرق التجارة شرايين توحيدية تربط أجزاء هذه المنطقة، وخاصة بعد أن وحدتها فتوحات العرب المسلمين.

وهؤلاء التجار، الذين كانوا هم العلماء والمفكرين والمتكلمين والفقهاء

في ذات الوقت، كانوا أميل الى العقلانية، بحكم بيئاتهم وآفاقهم المستنيرة وبحكم تفاعلهم مع أبناء الحضارات العريقة من غير العرب، كما كانوا أكثر القوى الاجتماعية نزوعاً الى الوحدة القومية، لأن وحدة المجتمع تعني، بالنسبة لمهمتهم العالمية، المزيد من الازدهار.. ومثلهم في ذلك كان أهل الحرف والصناعات..

ونحن نعلم كذلك أن العقلانية والتفكير العقلي، وتقديم البراهين العقلية على ظواهر النصوص المأثورة هي سمات تنفر منها، مثلاً، حياة البدو النازعة الى البساطة والسذاجة، كما تنفر منها البيئة الزراعية التي تروج فيها الخرافة ويشيع فيها الايمان بالخوارق واللامعقول.

فهل كان، اذن، للمعتزلة، رجالاً وتنظيماً، وللبيئة التي عاشوا فيها، وخاصة المدن التي غلب عليها فكرهم وشاعت فيها أصولهم الخمسة، علاقة اجتماعية، مثلاً، بالتجارة والحرف والصناعات التي تؤهل أصحابها، عادة، في مثل تلك المجتمعات والبيئات، لأن ينزعوا الى العقل والعقلانية أكثر مما تؤهل لذلك بيئة البدو وحياة الزراعة والريف؟.. وبالتحديد: هل الطابع التجاري والحرفي والصناعي ملحوظ في صفوف المتزلة، وبالذات في بيئاتهم والمواطن التي انتشر فيها فكرهم؟.. وهل نستطيع أن نقول: ان أصحاب هذه النزعة العقلية كانوامتميزين اجتماعياً، وان هذا الوضع الاجتماعي المتميز كان أحد العوامل التي ميزتهم ذلك التميز الفكري الذي أشرنا الى أبرز قسماته؟؟

إن محاولة الاجابة عن هذا السؤال تصطدم بندرة الحقائق والوقائع والمعلومات.. فالتأريخ للمعتزلة ورجالهم وجمهورهم هو من أصعب الأمور، لأنه تاريخ لتنظيم سري، تقريباً، ومضطهد في أغلب عهوده، وما كتب حوله من مادة، في تاريخه القديم، قد باد بعد المحنة العامة التي

تعرضوا لها منذ عصر المتوكل العباسي. . ومع كـل ذلك، فإن « البحث المستقصى يضع يدنا على عدد من الحقائق ترشح الاجابة بنعم وبالايجاب عن ذلك السؤال الذي طرحناه، وتشير الى أن جمهور البيئات التي انتشرت فيها هذه النزعة « العقلية ـ القومية » قد كانوا ذوي صلة اجتماعية وثيقة بالتجارة والحرف والصناعات، وأن المدن والقرى التي غلب عليها الاعتزال كانت ذات صلة وثيقة بالتجارة والتجار في تلك العصور. . فمثلاً:

١ ـ في أسماء عدد غير قليل من أئمة المعتزلة نلحظ ألقاباً تربطهم بصناعة من الصناعات أو حرفة من الحرف أو لون من ألوان التجارة. . أو على الأقل بقطاع المدن والأحياء السكنية الخاصة بأصحاب هذه الصناعات والحرف والتجارات. .

* فواصل بن عطاء. . يلقب بالغزال ـ وحتى الذين ينفون عنه الاشتغال بصناعة الغزل يعللون تلقبه بهذا اللقب بعلل لا تبتعد به عن الغزالين. . فالبعض يقول: انه كان يسكن في حي الغزالين، أي أنه قد كان للغزالين حي خاص بهم، سكن فيه واصل ـ واتخاذ الحرف وأصحابها للأحياء الخاصة هو سمة من سمات المدن في تلك العصور ـ. . ومنهم من يقول انه كان يلزم حانوت غلام له يشتغل بصناعة الغزل وحرفته. . وفي كل الأحوال والتفسيرات فهناك اتفاق على أنه كان يسكن حي الغزالين ويعيش بين دكاكينهم. .

* وعمرو بن عبيد بن باب. . هناك من يقول ان أباه كان **تاجراً**، صاحب دكان. . ومن يقول: انه كان **نساجاً**، صناعته النسج. .

* وابراهيم بن سيار النظام. . سمي بالنظام لأن نظم الخرز كان صناعته. .

* وأبو الهذيل **العلاف**. . سمى بالعلاف، إما لأنها كانت حرفته، أو

لأنه كان يسكن في حي العلافين، على خلاف في ذلك..

* وهشام بن عمرو **الفوطي**.. هناك من يقول ان تسميته بالفوطي جاءت من تجارته في « الفوط »..

* ومحمد بن سيرين.. وهناك اتفاق على أنه كان **تاجراً** من تجار النسيج (بزازاً)..

* وعثمان الطويل ـ كان **تاجراً**..

* وأبو رجاء مصر بن طهمان، الوراق (١٢٩ هـ).. كانت **الوراقة** حرفته وتجارته..

* وأبو عبد الله الحسين بن علي بن ابراهيم، **الكاغدي** (٣٠٨ ـ ٣٩٩ هـ).. لتلقيبه بالكاغدي علاقة بهذه الحرفة.

* وأبو يعقوب يوسف بن عبدالله، **الشحام**.. يوحي تلقيبه بالشحام بما له بهذه الحرفة من علاقة..

* وأبو الحسين بن أبي عمر، **الخياط**.. له هو الآخر علاقة بالحرفة التي لقب بها..

* والجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر.. يقول عنه ياقوت: انه رؤي **يبيع الخبز والسمك** في حي سيحان، من أحياء البصرة، كما أن من بين آثاره الفكرية (كتاب التبصر بالتجارة)، الذي لعله من أقدم الآثار التي أفردت للبحث في هذه الحرفة في تراثنا....

هذه النماج من أعلام المعتزلة، وان كانت قد جاورتها أسماء أعلام آخرين ملكوا الأرض أو ورثوها، الا أنها تعطي دلالة على الوضع الاجتماعي لعدد من أئمة المعتزلة ومفكريهم، والبيئة الاجتماعية، التجارية

والحرفية والصناعية، التي كانت أكثر البيئات في ذلك العصر نزوعاً للعقلانية واقبالاً على ثمار العقل واستخداماً لبراهينه في البحث والتنقيب . .

٢ ـ والحقيقة الثانية التي تؤكد ما نذهب اليه، ترقى بهذا الرأي الذي نراه الى مرتبة الحقيقة التي تبعث على الاطمئنان . . ذلك أن المدن والمناطق والقرى التي غلب عليها الاعتزال، والتي ذكرها وعدد أهمها أبو القاسم البلخي (٣١٩ هـ ٩٣١ م) في كتابه القديم عن (مقالات الاعلاميين) تلفت نظرنا الى تمركزها وارتباطها بطرق التجارة الرئيسية التي كانت تمر عبر الدولة العربية الاسلامية كي توصل تجارة آسيا الى أوروبا، وهي التي كانت أهم طرق للتجارة العالمية في ذلك التاريخ[١] . .

فحول طريق التجارة البري القادم من الصين شرقاً الى بغداد انتشرت مدن المعتزلة وقراهم ومواطن نفوذهم في اقليم فارس، الذي هو الأقليم الجنوبي من ايران . . وحول طريق التجارة البحري القادم من الصين والهند الى الخليج العربي، انتشر الاعتزال في الموانىء التي قامت على الشاطيء الشرقي للخليج، مثل « تيز » و « سيراف » وغيرها من الموانىء والمدن التي جاورتها في اقليم فارس . . كما انتشر الاعتزال كذلك في ميناء البصرة وفي الأبلة، وهي موانىء العراق التي كانت تستقبل التجارة التي يأتي بها هذا الطريق البحري الآتي من الهند والصين . .

ومع هذا الطريق التجاري انتشر الاعتزال حتى أرمينية، التي كانت على مقربة من منطقة انتقال هذه التجارة الى القسطنطينية . .

أما طريق التجارة الثاني الذي كان يأتي، بحراً، من الهند والصين، ليصل الى جنوبي اليمن، ثم يصعد الى صنعاء فمكة والمدينة فدمشق

(١) (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) ص ١٠٤ ـ ١١٠ .

فحلب، فإن التوزيع الجغرافي لمناطق نفوذ المعتزلة في شبة الجزيرة وفي الشام يلفت النظر الى اقتران مناطق الاعتزال بطريق التجارة هذا أوثق اقتران.. فكل محطات تجارة هذا الطريق كانت مواطن نفوذ للاعتزال، والثورة التي قامت بها المعتزلة ضد الخليفة الأموي الوليد بن يزيد (٨٨ - ١٢٦ هـ ٧٠٧ - ٧٤٤ م) ونصبت فيها امامها يزيد بن الوليد (٨٦ - ١٢٦ هـ ٧٠٥ - ٧٤٤ م) قد قامت من الأصقاع التي غلب عليها وعلى أهلها القول بالعدل والتوحيد الى الشمال من دمشق، وعلى الطريق التجاري الذي يربطها بحلب، ثم يصعد بعد ذلك الى آسيا الصغرى فالقسطنطينية..

وعلى سبيل المثال فنحن نعد من مدن المعتزلة وقراها الكبرى - التي ذكرها البلخي - والتي تقع على الطريق التجاري البري الآتي من الصين، شرقاً، الى بغداد، مدناً وقرى مثل: السوس، والبيلقان، والصيمرة، وعسكر مكرم، ورامهرمز، وجندي سابور، والدورق، وأرجان.. الخ.. الخ..

وعلى الطريق التجاري الآتي من الهند والصين، بحراً، بعد دخوله الى اقليم فارس، نستطيع أن نذكر من مدن الاعتزال، على سبيل المثال: توز، وسيراف، وعبدان، وجيرفت، والسيرجان، وهراة، وتيز.. الخ.. الخ..

وعلى الشاطيء الغربي للخليج، نستطيع أن نذكر من مدن التجارة ومخططاتها، التي كانت مواطن انتشر فيها الاعتزال: البحرين، وهجر، والبصرة، والأبلة..

فإذا صعد طريق التجارة من بغداد شمالاً، وجدنا على متنه من المدن التي غلب عليها الاعتزال: ميافارقين، أشهر مدن ديار بكر، وبرذعة، بأرمينيا.. الخ.. الخ..

كما نعد من حواضر التجارة ومحطاتها قرب البصرة وعلى طريقها مع واسط، مما غلب عليه الاعتزال مدناً مثل: الملح، وعبدسي، والمذار.. الخ.. الخ..

أما طريق التجارة الذي يصعد من عدن، شمالاً، حتى يصل الى آسيا الصغرى فأوروبا، فإن من بين محطاته ومدنه التي ظهر فيها الاعتزال أو غلب عليها مدناً ومحطات مثل: صنعاء، ونيس، ونيسان، وتدمر، ونهيا، وارك، وعرض، وسمنة، والعربيس، وبلاد المدارج، وداريا، وبيت لهيا، وكفر سوسية.. الخ.. الخ..

وحتى الأجزاء التي انتشر فيها الاعتزال بالمغرب، مثل البيضاء، وطنجة، فإنها كانت مواطن للتجارة بين أفريقيا وبين الأندلس..

فلن نكون مغالين اذا قلنا ان خريطة المواطن التي انتشر فيها فكر المعتزلة وسادتها نزعتهم «العقلانية ـ القومية» كانت هي خريطة التجارة وطرقها ومواطن التجار ومحطاتهم.. وفي ذلك ما يشير الى الطبيعة الاجتماعية المتميزة التي أثمرت تلك القسمة العقلانية المتميزة في فكرنا العربي الاسلامي والى القوى الاجتماعية التي جسد المعتزلة طموحها نحو مجتمع متحد، يمنح ولاءه لحضارة تتميز بالعقلانية.. ورفضها لقبلية البدو وشعوبية الاقطاع الفارسي القديم..

الثورة في سبيل الخلافة الشورويّة

كانت النزعة العقلانية عند المعتزلة تجسيداً لموقف أمتنا الايجابي ضد التحدي الذي تمثل في الهجوم الفكري للملل والنحل والمذاهب التي نازلت الاسلام على أرضه بعد عصر الفتوح، عندما عجز « النصوصيون » عن الوفاء بحق الدفاع عن هذا الدين، ومن ثم عجزوا عن امتلاك الأدوات العقلية الكفيلة بصياغة البناء الحضاري الذي أصبح العرب المسلمون مؤهلين له ومطالبين به من قبل حركة التاريخ. . ولقد أنجز المعتزلة، بنزعتهم العقلية، هذه المهام، فكانوا الصناع الحقيقيين لما نعتز به الآن من تراثنا في هذا الميدان. .

وكانت بواكير الفكر القومي العربي التي صاغها المعتزلة تجسيداً لموقف القوى الاجتماعية ـ العربية والتي تعربت ـ الرافضة بقبلية البدو وشعوبية الفرس الذين تحركهم المصالح الاقطاعية وتبغضهم في العرب والعروبة الأحقاد والثارات. . ولقد وضع المعتزلة بفكرهم القومي المستنير هذا الأساس لقوميتنا التي سبقت في الظهور كثيراً من القوميات. .

وكما كان فكر المعتزلة هذا جواب أمتهم وموقفها الايجابي أمام هذه

التحديات، كذلك كان نشاطهم السياسي العملي وكانت ثوراتهم التجسيد لرفض القوى الاجتماعية المتقدمة لما أحدثه الأمويون من تغييرات في طبيعة السلطة العليا للدولة ـ (الخلافة) ـ تلك التغييرات التي بدلت فلسفة الحكم، فبدلاً من الشورى والبيعة والاختيار، أصبح وراثة وملكاً عضوداً.. وعلى هذه الجبهة كان المعتزلة ـ الحزب السياسي، والنشاط العملي، والمعارضة، والثورة المسلحة ـ التعبير عن رفض تلك التغييرات، وعن الطموح الى عودة الخلافة الشوروية من جديد..

وللمعتزلة الثوار صفحات عدة في سجل الثورة بالمجتمع العربي الاسلامي ـ (أنظر: الثورة) ـ نثبت هنا اشارات لها، ونورد أهم عناوينها، لتتضح صلاتها الوثيقة بالشورى كفلسفة حكم، وتمثيلها لرفض القوى الاجتماعية المتقدمة تلك الردة السياسية التي مثلها ملك بني أمية قياساً على دولة الخلفاء الراشدين.

الاسهام في ثورة ابن الأشعث:

فالمعتزلة (أهل العدل والتوحيد) قد أسهموا في الثورة التي قادها عبد الرحمن بن الأشعث (٨٥ هـ ٧٠٤ م) ضد الحجاج بن يوسف وخليفته الأموي عبد الملك بن مروان.. ومن أعلامهم الذين ذكرت مصادر التاريخ إسامهم في هذه الثورة: معبد الجهني، والجعد بن درهم، وسعيد بن أبي الحسن ـ وهو أخو الحسن البصري ـ.. الخ.. الخ[1]..

والاسهام في ثورة الحارث بن سريج:

وأسهموا في الثورة التي قادها عظيم الأزد: الحارث بن سريج ضد

(١) (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) ص ٣٢٠. و (تاريخ الطبري) جـ ٨ ص ١٥١، ١٥٢، (حوادث سنة ١٠٢ هـ) وجمال الدين القاسمي (تاريخ الجهمية والمعتزلة) ص ٥٥.

هشام بن عبد الملك سنة ١١٦ هـ (٧٣٤ م) . . وكان من مطالب هذه الثورة: أن يعود الأمر ـ (نظام الخلافة) ـ شورى . . وأن تغير العمال . . وأن تعزل الشرط . . وأن يشترك الناس في اختيار الولاة[1] . . .

والثورة بقيادة زيد بن علي:

وكانت أولى الثورات التي قادها المعتزلة، وعقدت البيعة بالامامة فيها لامام منهم هي تلك التي قادها امامهم زيد بن علي (٧٩ ـ ١٢٢ هـ ٦٩٨ ـ ٧٤٠ م) بالكوفة ضد حكم الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك سنة ١٢٢ هـ . .

ولقد تضمن نص البيعة في هذه الثورة أهدافاً استهدف ثوارها تحقيقها، منها:

١ ـ التصدي للظلم وجهاد الظالمين.
٢ ـ والدفاع عن المستضعفين المظلومين.
٣ ـ وتوزيع الأموال بالعدل والمساواة بين المستحقين لها.
٤ ـ واغلاق المعسكرات الحربية ـ (المجامر) ـ اتي حشد الأمويون فيها الرجال بدعوى الفتح والغزو، بينما كان الهدف الحقيقي من اقامتها فتح الجبهات الخارجية التي تصرف الناس عن الوضع المتردي في العاصمة دمشق والولايات والأمصار.
٥ ـ والانتصار لآل البيت، الذين بلغ التنكيل بهم، على يد الأمويين، حد المأساة[2].

(١) (تاريخ الجهمية والمعتزلة) ص ١٠، ١١.
(٢) (تاريخ الطبري) جـ ٧ ص ١٧٢ (أحداث سنة ١٢١ هـ).

والثورة بقيادة يزيد بن الوليد:

وكانت أول ثورة تقوم في الشام ودمشق، معقل بني أمية، وقائدها أمير أموي تمذهب بمذهب المعتزلة هو يزيد بن الوليد (٨٦ - ١٢٦ هـ ٧٠٥ - ٧٤٤ م) وأغلب ثوارها وجمهورها كانوا من معتزلة الشام.. ولقد أطاحت هذه الثورة بحكم الخليفة الأموي الماجن الوليد بن يزيد (٨٨ - ١٢٦ هـ ٧٠٧ - ٧٤٤ م).. وكانت ثورة أتت الى الخلافة بخليفة قد عقدت له البيعة من الثوار، وبعد انتصارها أعلن يزيد بن الوليد العودة بمنصب الخلافة الى فلسفة الشورى، وقرر حق الناس في تبديل الخليفة عندما يريدون.. كما أعلن العدل بين الناس، مسلمين وغير مسلمين، « حتى يكون أقصاهم كأدناهم، وحتى تستدر المعيشة بين المسلمين! »[1]..

والثورة بقيادة النفس الزكية:

وكانت هي الأخرى ثورة معتزلية، بقيادتها وقادتها ودعاتها، قادها واحد من فتيان آل البيت الذين تمذهبوا بمذهب المعتزلة، هو محمد بن عبد الله بن الحسن، المعروف بالنفس الزكية (٩٣ - ١٤٥ هـ ٧١٢ - ٧٦٢ م).. وكان المعتزلة قد دعوا المسلمين الى عقد البيعة - عن طريق الشورى - له عندما اضطرب أمر الدولة الأموية أواخر عهدها، فبايعه الكثيرون بمكة - ولكن الفرع العباسي من بني هاشم عقد مع الجند الخراساني، بقيادة أبي مسلم الخراساني (١٣٧ هـ ٧٥٤ م) صفقة سياسية تحولت بها ثمرة الثورة على الأمويين الى بني العباس، فأزاحوا النفس الزكية، وحكموا حكماً وراثياً هم الآخرون!..

(١) (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) ص ١١٣. والمسعودي (مروج الذهب) جـ ٢ ص ١٧٦، ١٧٧، ١٧٣.

فكانت ثورة المعتزلة بقيادة النفس الزكية ضد حكم الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور (٩٥ ـ ١٥٨ هـ ٧١٤ ـ ٧٧٥ م) بالمدينة سنة ١٤٥ هـ (٧٦٢ م). وكان الثوار المعتزلة، في ثورتهم هذه، يلبسون اللون الأبيض، على حين كان العباسيون يلبسون اللون الأسود، وكان الشعار المكتوب على رايات الثوار هو: (أحد... أحد).. وهو الشعار الذي كتبه الرسول والصحابة على راياتهم يوم غزوة حنين[١]!..

والثورة بقيادة ابراهيم بن عبد الله بن الحسن: (٩٧ - ١٤٥ هـ ٧١٦ - ٧٦٢ م):

وهو أخو النفس الزكية، والثورة التي قادها، في البصرة وما حولها سنة ١٤٥ هـ، هي استمرار لثورة النفس الزكية بالمدينة بعد قمعها بواسطة جيش المنصور العباسي.. وكانت هي ـ الأخرى معتزلية، قيادة وقادة وفي أغلب المقاتلين والدعاة.. وكانت آخر الثورات الكبرى التي انفرد المعتزلة بقيادتها في منطقة المشرق العربي[٢]..

والاسهام في ثورات الزيدية:

وبعد أن غلب الطابع الفلسفي على المعتزلة، فابتعد بقيادتها عن « العامة » ـ وقود الثورات ـ وبعد أن توثقت صلاتهم بالدولة العباسية، وخاصة على عهد المأمون، والمعتصم، والواثق ـ ظلت صلاتهم « بالثورة » قائمة عن طريق اسهام فريق منهم في ثورات « الزيدية »، التي كانت أشبه ما تكون بفرقة منبثقة من تيار الاعتزال ـ (أنظر: الزيدية) ـ.. فأسهموا

(١) (تاريخ الطبري) جـ ٧ ص ٥١٧، ٥٢٤ (أحداث سنة ١٤٤ هـ)..
(٢) (مقالات الاسلاميين) جـ ١ ص ١٥٤..

وشاركوا في ثورات الزيدية:

* ثورة محمد بن ابراهيم بن طباطبا (١٩٩ هـ ٨١٤ م)..
* وثورة محمد بن القاسم بن عمر بن علي بن الحسين (٢١٩ هـ) في بلاد الطالقان بخراسان..
* وثورة يحيى بن عمر (٢٥٠ هـ) بالكوفة..
* والثورة التي بنت للزيدة دولة في طبرستان سنة ٢٥٠ هـ..
* وثورتهم التي أقامت دولتهم في صنعاء سنة ٢٨٨ هـ[١]..

هكذا أسهم المعتزلة في الحركة الثورية على امتداد أكثر من قرنين.. وكانوا بذلك أمناء وأوفياء لموقفهم الفكري، المنحاز للثورة كطريق لتغيير الظلم والنهي عن المنكر وازالة أئمة الجور والفسق والضعف والفساد.. فهم قد جعلوا لذلك أصلاً من أصولهم الفكرية الخمسة ـ (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) ـ وقالوا عنه: « انه أشرف من جميع أبواب البر والعبادة! »، وأفردوا في آثارهم الفكرية العديد من الصفحات التي تؤصل لمشروعية الثورة، بل لوجوبها، وقالوا ان ذلك هو موقف التيار الاسلامي الذي التزم جانب الحق، على امتداد تاريخ المسلمين. وبعبارة القاضي عبد الجبار: فإنه « لا يحل لمسلم أن يخلي أئمة الضلالة وولاة الجور اذا وجد أعواناً، وغلب على ظنه أنه يتمكن من منعهم من الجور، كما فعل الحسن والحسين، وكما فعل القراء حين أعانوا ابن الأشعث في الخروج على عبد الملك بن مروان، وكما فعل أهل المدينة في وقعة الحرة، وكما فعل أهل مكة مع ابن الزبير حين مات معاوية، وكما فعل عمر بن عبد العزيز، وكما فعل يزيد بن الوليد، فيما أنكروه من المنكر » وحينما ثاروا لاحلال العدل محل الظلم ووضع الشورى موضع الاستبداد بالسلطة والسلطان..

---

(١) ناجي حسن (ثورة زيد بن علي) ص ١٥٦، ١٦٢. طبعة بغداد سنة ١٩٦٦ م..

ورجال دولة

بعد نكبة البرامكة (١٨٨ هـ ٨٠٣ م) بدأ مد التيار الشعوبي في الدولة العباسية في الانحسار. . وبدأت صلات الخلافة تتوثق شيئاً فشيئاً مع التيار « القومي العربي ـ العقلاني »، تيار المعتزلة، ثم بلغت هذه الصلات ذروة توثقها في عهد الخلفاء الثلاثة، الذين تمذهبوا بفكر أهل العدل والتوحيد: المأمون (١٩٨ ـ ٢١٨ هـ ٨١٣ ـ ٨٣٣ م) والمعتصم (٢١٨ ـ ٢٢٨ هـ ٨٣٣ ـ ٨٤٢ م) والواثق (٢٢٨ ـ ٢٣٣ هـ ٨٤٢ ـ ٨٤٧ م). .

وفي هذه المرحلة من مراحل علاقة المعتـزلة بـالسلطة والدولـة ظهر في محيطهم تياران:

١ ـ تيار المعتزلة البغداديين:

وهم مدرسة في اطار المعتزلة، التزمت، كغيـرها بـالأصول الخمسـة، ولكنهم في السياسة ظلوا على معارضتهم للعباسيين الذين استأثروابالسلطة من دون العلويين، بل ومارسوا ضدهم القمع والاضطهاد. . وتعبيـراً عن هذا الولاء العلوي كان المعتزلة البغداديـون يفضلون علي بن أبي طـالب ـ

وهم يقومون التاريخ ـ على غيره من الخلفاء الراشدين. . ولقد ظل اسهام المعتزلة في الثورة ضد الدولة العباسية عن طريق هذا التيار من تياراتها، وهو التيار الذي اقترب من «الزيدية»، فثار معها، وظل يطبع عقائدها بالأصول الخمسة للاعتزال. . ومؤسس هذه المدرسة هو بشر بن المعتمر (المتوفى سنة ٢١٠ هـ ٨٢٥ م). .

٢ ـ تيار المعتزلة البصريين:

الذين ظلوا على تقويم قدماء المعتزلة ـ الذين كان مركزهم بالبصرة عند النشأة ـ تقويمهم لأحداث التاريخ الاسلامي في عصر صدر الاسلام، وهو التقويم الذي وضع علي بن أبي طالب بعد أبي بكر وعمر وعثمان في الفضل، كما هو الحال في الترتيب الزمني لتولي الخلافة. . وهذا التيار، الذي لم يقترب من الشيعة الزيدية ومن العلويين اقتراب البغداديين، هو الذي توثقت صلاته بالدولة، فأثر فيها، وأضفى على مواقفها من فكره، وأسهم في صنع الانجازات الحضارية التي سطرت صفحة العصر الذهبي لحضارتنا وتراثنا في ذلك التاريخ. .

ولقد بلغت علاقة المعتزلة بجهاز الدولة على عهود: المأمون، والمعتصم، والواثق الى الحد الذي أصبح فيه قائدهم: أبو عبد الله أحمد بن أبي دؤاد (١٦٠ ـ ٢٤٠ هـ ٧٧٧ ـ ٨٥٤ م) أكثر من وزير. . أصبح «مشيراً» يشارك الخليفة التفكير واتخاذ القرار، والغى في تلك الفترة منصب الوزير. . وفي وصية المأمون للمعتصم يقول له: «. . . **وأبو عبد الله أحمد بن أبي دؤاد، لا يفارقك الشركة في المشورة في كل أمرك، فانه موضع ذلك، ولا تتخذن بعدي وزيراً. .**»[1]. .

(١) د. ألبير نصري نادر (فلسفة المعتزلة) جـ ١ ص ٢٩. طبعة الاسكندرية.

ولقد انتشر رجال المعتزلة في جهاز الدولة.. فتولوا القضاء والدواوين وغيرهما من الولايات.. واشتهر منهم، كرجال دولة كثيرون، مثل:

* هشام بن عمرو الفوطي، الشيباني (٢١٨ هـ ٨٣٣ م)..
* ويوسف بن عبد الله بن اسحاق الشحام (١٥٣ - ٢٣٣ هـ ٧٦٧ - ٨٤٧ م)..
* وأبو معن ثمامة بن أشرس النميري (٢١٣ هـ ٨٢٨ م)..

وغيرهم كثيرون[1]...

(١) (باب ذكر المعتزلة) ص ٣٥، ٤٠. و(رسائل الجاحظ) جـ٢ ص ٢٦٦.

المحنة

بموت الخلفة العباسي الواثق (٢٣٣ هـ ٨٤٧ م) انتهى العصر الذهبي للمعتزلة، بل العصر الذهبي للدولة العباسية، وبدأت النذر بمرحلة التراجع ـ (أنظر: مرحلة الجمود والتوقف والتراجع للحضارة العربية) ـ. . ففي عهد المتوكل العباسي (٢٣٣ ـ ٢٤٧ هـ ٨٤٧ ـ ٨٦١ م) حدث الانقلاب ضد المعتزلة ونزعتهم العقلانية، فاقتلعوا من مناصبهم في الدولة، وابعدوا عن مراكز التأثير الفكري، وزج بالكثير من أعلامهم في السجون، وأبيدت آثارهم الفكرية، الا ما ندر منها، فتقلص سلطان العقل العربي الاسلامي على الحياة الفكرية والعامة، وعزلت معاييره فلم تعد الحاكمة في المجتمع، بعد أن كانت الأساس الذي قام عليه البناء الحضاري فيما قبل ذلك التاريخ . .

فنفر من أهل الحديث، الذين يقدمون: الاسناد والنقل على العقل، خرجوا من السجون، فتولوا أزمّة الدولة، ووضع المعتزلة بدلاً منهم في السجون. . وعلى حين ابتعدت الدولة عن المعتزلة فلقد زاد اقترابهم من

التيار العلوي المعارض لها، وزاد، مع الاضطهاد، اسهامهم في ثورات الزيديين! . .

وشاعر الخليفة المتوكل: علي بن الجهم يعبر عن عدائه وعداء حزبه للمعتزلة ـ الذين يسميهم أحياناً: « الواثقية »، نسبة للخليفة الواثق! ـ وعدائه لحلفائهم من الشيعة العلوية، فيقول:

تضافرت الروافض والنصارى ... وأهل الإعتزال على هجائي
وعابوني، وما ذنبي اليهم ... سوى علمي بأولاد الزناء!
أنا المتوكلي هوى ورأياً ... وما « بالواثقية » من خفاء

وعندما نفى المتوكل مشير الدولة وزعيم المعتزلة أحمد بن أبي دؤاد، هجاه علي بن الجهم بقوله:

يا أحمد بن أبي دؤاد دعوة ... بعثت اليك جنادلاً وحديداً
ما هذه البدع التي سميتها ... بالجهل منك العدل والتوحيدا
أفسدت أمر الدين حين وليته ... ورميته بأبي الوليد وليداً(١)

فإذا مرض ابن أبي دؤا د هجاه علي بن الجهم، شاعر الخليفة المتوكل، وتحدث عن انتصار «أصحاب الحديث» ـ «النصوصيين» ـ على المعتزلة، فقال مخاطباً ابن أبي دؤاد:

لم يبق منك سوى خيالك لامعاً ... فوق الفراش ممهداً بوساد
فرحت بمصرعك البرية كلها ... من كان منهم موقناً بمعاد
كم مجلس لله قد عطلته ... كي لا يحدث فيه بالاسناد
ولكم مصابيح لنا اطفأتها ... حتى يزول عن الطريق الهادي
ولكم كريمة معشر أرملتها ... ومحدث أوثقت في الأقياد

(١) أبو الوليد: هو ابن أحمد بن أبي دؤاد، محمد، الذي ولي الأمر بعد أبيه.

لما أتتك مواكب العواد[١] ان الأسارى في السجون تفرجوا!

ثم استمر اضطهاد الدولة للمعتزلة، وتصاعدت محنتها لهم، حتى لقد أسقطت شهادتهم أمام القضاء، أي جردتهم من « حقوقهم المدنية »، بتعبيرنا الحديث؟!.. بل وحرم عليهم - مع العلويين - « تقبل الضياع »، أي أن يكونوا « ملتزمين » في استغلال الأرض الزراعية، وركوب الخيل، ومغادرة المدن التي يقيمون فيها؟!.. الخ.. الخ[٢]..

وامتد هذا الاضطهاد فشمل عدداً من الدويلات التي قامت في أطراف الدولة، من مثل الدولة الغزنوية التي جمع قائدها محمود الغزنوي (٣٩٠ - ٤٨١ هـ ٩٩٩ - ١٠٣٠ م) العديد من أئمة المعتزلة ووضعهم في سجن أعده لهم في « عز دار »، بشمال أذربيجان، واستمر حبسهم حتى ماتوا فيه![٣].

وأخيراً.. توجت الدولة العباسية اضطهادها هذا للمعتزلة، وكرسته، وجعلته قانوناً وفكراً رسمياً للدولة بذلك الكتاب الذي أشرف على وضعه الخليفة القادر (٣٨١ - ٤٣٣ هـ ٩٩١ - ١٠٣١ م) وسماه (الاعتقاد القادري)، وجعل علماء السنة وأصحاب الحديث يوقعون عليه، ثم أمر به فعمم في الأقاليم، وقرىء في الدواوين، وتلي على المنابر.. ولقد أدخل هذا الكتاب - الذي صدر ليحرم فكر المعتزلة ويجرمه - في الاسلام « كهنوتاً » اعتقادياً مستعاراً من قرارات المجامع الكنسية، غريباً عن روح الاسلام وطبيعته.. وفي هذا الاعتقاد القادري صدرت أوامر الخليفة:

(١) الأصفهاني (الأغاني) جـ ١ ص ٣٦٧ - ٣٦٧٢ - ٣٦٨١، ٣٦٨٢، ٣٦٩٣. طبعة دار الشعب. القاهرة.

(٢) (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) ص ٣٠٢، ٣٠٣، والمقريزي ؛الخطط) جـ ٣ ص ٢٧١. طبعة دار التحرير. القاهرة.

(٣) (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) ص ٣٦٧..

١ ـ بمنع تدريس علم الكلام والمناظرة في مسائله، خاصة الاعتزال ومقالات أهله.. وأنذر المخالفين بالعقوبة والنكال، نفياً وسجناً وقتلاً!..

٢ ـ ويلعن المعتزلة على منابر المساجد، حتى يصير ذلك سنة من سنن الاسلام!

٣ ـ وبتحريم قول المعتزلة في «التوحيد».. حيث يثبت (الاعتقاد القادري) لله الصفات التي ينفيها عنه تنزيه المعتزلة وتوحيدهم.. كما يثبت القول بقدم القرآن..

٤ ـ وبتحريم قول المعتزلة في «العدل» والاختيار.. حيث يثبت (الاعتقاد القادري) أن الخلق لا قدرة لهم، بل «كلهم عاجزون»..!

٥ ـ وبتحريم قول المعتزلة في «المنزلة بين المنزلتين».. حيث قرر هذا الاعتقاد مذهب المرجئة في هذا الموضوع..

ولقد صدر هذا «المرسوم» الفكري، باعتباره «اعتقاد المسلمين، ومن خالفه فقد فسق وكفر!»[1] فجعلت الدولة به من اضطهاد المعتزلة ونفيهم من المجتمع الرسمي ودوائر الفكر والتوجيه والتأثير وابادة تراثهم، جعلت من ذلك قانوناً وعقيدة دينية، على الجميع أن يراعوها ويضعوها موضع التطبيق.. فكانت تلك قمة المحنة الفكرية والسياسية التي حرمت الحضارة العربية الاسلامية من الثراء الفكري الذي تمثل في الفكر العقلاني الذي مثله المعتزلة..

لقد بدأ الاضطهاد لأصحاب هذا التيار «القومي العربي ـ العقلاني» في عصر المتوكل، عندما زاد نفوذ العنصر غير العربي ـ الجند المماليك ـ على

(١) آدم متز (الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري) جـ ١ ص ٣٨١ ـ ٣٨٣. طبعة بيروت سنة ١٩٦٧.

منصب الخليفة وجهاز دولته، فأصبحت السلطة الفعلية لعنصر غريب عن المشاعر القومية لهذه الأمة وعن القسمة العقلانية التي امتازت بها حضارتها. . وتصاعد هذا الاضطهاد بتصاعد نفوذ هذا العنصر اللاعربي في جهاز الدولة وقيادتها. . ومن قبل كان اضطهاد المعتزلة مقروناً بعلو شأن الشعوبية والشعوبيين في بغداد قبل نكبة البرامكة سنة ١٨٨ هـ (٨٠٣ م). . فهو اذن قانون عندما تكون السلطة لمن يمثلون الذات القومية ـ بمضمونها المستنير ـ يكون التوجيه لمن يمثلون فكرها القومي ومن يجسدون نزعتها العقلانية الأصيلة. . وعندما يصبح الأمر بيد الغرباء، حضارياً وقومياً، يتراجع أصحاب التيار القومي عن مراكز التوجيه، وتتملق السلطة جماهير العامة بتسويد الفكر المحافظ المعادي للعقل، فتصيب المحنة أصحاب النزعة العقلية الذين يؤسسون الدين والدنيا على ما يثمر العقل من أدلة وبراهين. . . نعم. . إنه قانون؟!. .

صحوة ثانية

ولكن هذا الاضطهاد الذي أصاب المعتزلة، منذ عصر المتوكل العباسي، لم يفلح في اجتثاث فكرهم العقلاني من أرض الحضارة العربية الاسلامية، فعاش نفر من أعلامهم يفكرون ويبشرون ويكتبون دون أن يعلنوا على الملأ مذهبهم في الاعتزال، وكانوا اذا تحدثوا عن أسلافهم سموهم: «علماء الكلام» أو «متكلمي البصرة»! وهكذا، كما صنع أبو الحسن الماوردي (٣٦٤ ـ ٤٥٠ هـ ٩٧٤ ـ ١٠٥٨ م) وأمثاله.. كما أن التناقضات الفكرية والسياسية التي قامت بين خلافة بغداد وبين بعض الدول الاسلامية التي قامت وقوي نفوذها على حساب نفوذ الخلافة العباسية قد أتاح للمعتزلة قدراً من الحرية ـ كما حدث في ظل الدولة البويهية (٣٣٤ ـ ٤٤٧ هـ ٩٤٥ ـ ١٠٥٥ م) ـ التي جعلتها مذهبيتها «الزيدية» تفسح المجال لمفكري المعتزلة الذين تتفق معهم الزيدية في الأصول ـ الأمر الذي مكن فكر المعتزلة من صحوة ازدهر فيها انتاج أعلامهم وعطاؤهم الفلسفي والسياسي، وهي الصحوة التي عد قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمذاني (٤١٥ هـ ١٠٢٤ م) علماً عليها.. فكان أن بقي لنا تراث المعتزلة المتأخر، بعد أن باد تراثهم القديم، فأصبح بالامكان أن ندرس المعتزلة

ونقوم فكرهم من خلال تراثهم هم، لا من خلال ما كتبه عنهم الخصوم والأعداء.

ومع بقاء هذا التراث الجديد للمعتزلة حافظاً لفكرهم وأصولهم في تراثنا.. استمرت أصولهم الفكرية قائمة ومؤثرة في الواقع العربي الاسلامي من خلال وجود «الزيدية»، التي تتفق معهم في الأصول، ولا تختلف واياهم الا في بعض المسائل التي تتعلق بقضية الامامة... كما بقيت أصول للمعتزلة تعيش في الواقع العربي والاسلامي حتى الآن من خلال تبني الشيعة الامامية لها أو اقترابهم من رأي المعتزلة فيها.. كما طبعت عقلانيتهم فلسفة العديد من فلاسفة العرب المسلمين، الذين لم تكن عقلانيتهم مجرد تقليد لعقلانية فلاسفة اليونان.. وأيضاً، ففي فكر بقايا الخوارج، الذين استمر مذهبهم، نجد العديد من الأصول والقضايا التي اتفقوا فيها مع المعتزلة، أهل العدل والتوحيد..

لقد انقضت المعتزلة كفرقة.. ولكنها استمرت نزعة عقلية، وفكراً قومياً، وأصولاً فكرية، من خلال فرق أخرى أثرت فيها، ومن خلال البصمات التي طبعتها على المجرى العام، الخالد والمتدفق والمتطور، لفكر العرب والمسلمين.

* * *

تلك هي أهم الملامح الخاصة التي تميزت بها فرقة المعتزلة..

* فالموالي منهم.. كانوا عرباً بالحضارة والولاء، ناصبوا الشعوبية العداء، وقدموا بواكير الفكر القومي الذي يؤلف ويبلور الشخصية العربية، على أسس غير عرقية، وانما بمفهوم حضاري وانساني ومتقدم..

* والرواة منهم.. كانوا أولى مدارس البحث التاريخي في تراثنا العربي الاسلامي..

* والفلسفة عندهم.. كانت فلسفة الهية، تدينت فيها الفلسفة، وتفلسف بها الدين.. وقدمت أولى محاولات التعايش والتآخي والتوفيق بين الحكمة والشريعة في تراثنا..

* ومقام العقل عندهم.. كان عالياً.. وصفات « الأرستقراطية الفكرية » وسمات « العلماء » كانت واضحة في أوساطهم كل الوضوح.. كما أن ارتباط مواطنهم، وأسماء عدد من أعلامهم، بالمواطن التجارية، وبألقاب الحرف والصناعات يؤكد أن هذا التيار « العقلاني ـ القومي » قد ارتبط في النشأة والانتشار بالطبقة التجارية وفئآت الحرف والصناع، الذين كونوا البيئة الأكثر استنارة والأكثر قابلية للعقل والعقلانية ـ على عكس البدو والفلاحين ـ في تلك المجتمعات..

وهكذا كان المعتزلة: كوكبة من أهل الفكر والنظر والثورة، اتخذوا من الفلسفة والفكر والرقي في المعرفة بديلاً عن الأحساب والأنساب، فتحقق في فرقتهم تعايش العرب والموالي دون تفاخر أو عصبية أو تنافر، وكان الفكر « العقلاني ـ القومي »، هو السلم الذي ارتقوا عليه الى مستوى أصبح دونه مستوى « الأشراف » الذين يستند « شرفهم » الى الأحساب والأنساب.. وهو الأساس المتين الذي قام عليه صرح العصر الذهبي لحضارتنا العربية الاسلامية.

المصادر

آدم متز: (الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري) ترجمة: دكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة طبعة بيروت سنة ١٩٦٧ م.
ابن أبي الحديد: (شرح نهج البلاغة) تحقيق: محمد أبـو الفضل ابـراهيم. طبعة القاهرة سنة ١٩٥٩ م.
ابن الأثير الجزري: (اللباب في تهذيب الأنساب) طبعة دار صادر - بيروت.
ابن جني (أبو الفتح عثمان): (الخصائص) طبعة القاهرة سنة ١٩١٣ م.
ابن حزم: (الفصل في الملل والنحل) طبعة القاهرة سنة ١٣٣١ هـ.
ابن خلدون: (المقدمة) طبعة القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ.
ابن سعد: (الطبقات الكبرى). طبعة دار التحرير. القاهرة.
ابن قتيبة: (المعارف) تحقيق: د. ثروت عكاشة. طبعة القاهرة سنة١٩٦٠ م.

(عيون الأخبار) طبعة دار الكتب المصرية.
(الامامة والسياسة) طبعة القاهرة سنة ١٣٣١ هـ.

ابن المرتضى: (باب ذكـر المعتزلـة ـ من كتاب المنيـة والأمل) تحقيق: تـوما أرنولد. طبعة الهند سنة ١٣١٦ هـ.

الأشعري (أبو الحسن): (مقالات الاسلاميين) تحقيق: هـ. ريتر. طبعة استانبول سنة ١٩٢٩ م.
الأصفهاني (أبو الفرج) (الأغاني) تحقيق: ابراهيم الأبياري. طبعة دار الشعب. القاهرة.
البيرنصري نادر (دكتور): (فلسفة المعتزلة) طبعة اسكندرية.
البغدادي (عبد القاهر): (الفرق بين الفرق) طبعة بيروت سنة ١٩٧٣ م.
التهانوي: (كشاف اصطلاحات الفنون) طبعة الهند سنة ١٨٩٢ م.
الجاحظ: (البيان والتبيين) طبعة بيروت سنة ١٩٦٨ م.
(الرسائل) تحقيق: عبد السلام هارون. طبعة القاهرة ٦٤ - ١٩٦٥ م.
(الحيوان) تحقيق: عبد السلام هارون. طبعة القاهرة، الثانية.
جب (هاملتون): (دراسات في حضارة الاسلام) ترجمة: د. احسان عباس، د. محمد نجم، د. محمود زايد. طبعة بيروت سنة ١٩٦٤ م.
الجرجاني: (التعريفات) طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨ م.
جمال الدين القاسمي: (تاريخ الجهمية والمعتزلة) طبعة القاهرة سنة ١٣٣١ هـ.
جيوم (الفريد): (الفلسفة وعلم الكلام) ترجمة جرجيس فتح الله. طبعة بيروت - (ضمن مجموعة: تراث الاسلام) - سنة ١٩٧٢ م.
الحسن البصري (وآخرين): (رسائل العدل والتوحيد) جـ ١، ٢: دراسة وتحقيق: دكتور محمد عمارة. طبعة القاهرة سنة ١٩٧١ م.
الخوارزمي: (مفاتيح العلوم) طبعة القاهرة سنة ١٣٤٢ هـ.
الخياط: (الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد). تحقيق: نيبرج. طبعة القاهرة سنة ١٩٢٥ م.
الرازي (الفخر): (اعتقادات فرق المسلمين والمشركين) طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨ م.

الشهرستاني: (الملل والنحل) ط القاهرة سنة ١٣٣١ هـ.
صبحي (أحمد) (دكتور) نظرية الإمامة عند الشيعة الإثني عشرية) ط القاهرة سنة ١٩٦٩م.
الطبري (محمد بن جرير): (التاريخ) تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم. طبعة دار المعارف. القاهرة.
طه حسين (دكتور): (الفتنة الكبرى) طبعة القاهرة سنة ١٩٦٩، سنة ١٩٧٠ م.
الطوسي (نصير الدين): (تلخيص الشافي) تحقيق: السيد حسين صالح بحر العلوم. طبعة النجف ١٣٨٣، ١٣٨٤ هـ.
عبد الجبار بن أحمد (قاضي القضاة): (فصل الاعتزال وطبقات المعتزلة) تحقيق: فؤاد سيد. طبعة تونس سنة ١٩٧٢ م.
(شرح الأصول الخمسة). تحقيق: د. عبد الكريم عثمان. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٥ م.
(تثبيت دلائل النبوة) تحقيق: د. عبد الكريم عثمان. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٦ م.
(المغني في أبواب التوحيد والعدل). طبعة القاهرة.
(المجموع المحيط بالتكليف) مخطوط مصور بدار الكتب المصرية.
عبد الرحن بدوي (دكتور): (مذاهب الاسلاميين) طبعة بيروت سنة ١٩٧١ م.
علي بن أبي طالب (الامام): (نهج البلاغة) طبعة دار الشعب. القاهرة.
علي فهمي خشيم: (الجبائيان أبو علي وأبو هاشم) طبعة ليبيا سنة ١٩٦٨ م.
عماره (محمد) (دكتور): (المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية) طبعة بيروت سنة ١٩٧٢ م.
(الخلافة ونشأة الأحزاب الاسلامية) طبعة بيروت سنة ١٩٧٧ م.

(المعتزلة والثورة) طبعة بيروت سنة ١٩٧٧ م.
فان فلوتن: (السيادة العربية والشيعة والاسرائيليات في عهد بني أمية) ترجمة: د. حسن ابراهيم حسن، محمد زكي ابراهيم. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٥ م.
الفراء (أبو يعلى): (الأحكام السلطانية). طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨ م.
(كتاب الامامة) طبعة بيروت سنة ١٩٦٦ م ـ ضمن مجموعة (نصوص الفكر السياسي الاسلامي: الامامة عند السنة).
فلهوزن (يوليوس): (الخوارج والشيعة) ترجمة: د. عبد الرحمن بدوي. طبعة القاهرة سنة ١٩٥٨ (تاريخ الدولة العربية) ترجمة: د. محمد عبد الهادي أبو ريده. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٨ م.
القلقشندي: (صبح الأعشى) طبعة دار الكتب المصرية.

الكليني: (الأصول من الكافي) تحقيق: على أكبر العفاري. طبعة طهران سنة ١٣٨٨ هـ.
الماوردي (أبو الحسن): (أدب القاضي) تحقيق: محيي هلال السرجان. طبعة بغداد سنة ١٩٧١ م.

(أدب الدنيا والدين) تحقيق: مصطفى السقا. طبعة القاهرة سنة ١٩٧٣ م.
المبرد «أبو العباس»: (الكامل ـ باب الخوارج) طبعة دمشق سنة ١٩٧٢ م.
مدكور (ابراهيم) (دكتور): (في الفلسفة الاسلامية) طبعة القاهرة سنة ١٩٦٨ م.
المرتضى (الشريف): (أمالي المرتضى): تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم. طبعة القاهرة سنة ١٩٥٤ م.

المسعودي : (مروج الذهب) تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٦ م.
مسلم (الامام): (صحيح مسلم) ـ بشرح النووي ـ طبعة القاهرة (محمود توفيق).
المقريزي (تقي الدين): (الخطط). طبعة دار التحرير ـ القاهرة.
ناجي حسن: (ثورة زيد بن علي) طبعة بغداد سنة ١٩٦٦ م.
نصر بن مزاحم المنقري : (وقعة صفين) تحقيق : عبد السلام هارون. طبعة القاهرة سنة ١٣٨٢ هـ.
نعيم زكي فهمي (دكتور): (طرق التجارة الدولية ومحطاتها بين الشرق والغرب) طبعة القاهرة سنة ١٩٧٣ م.
نلينو: (بحوث في المعتزلة) ترجمة: د. عبد الرحمن بدوي. طبعة القاهرة ـ ضمن مجموعة (التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية) ـ سنة ١٩٦٥ م.
النوبختي: (فرق الشيعة): تحقيق هـ. ريتر. طبعة استانبول سنة ١٩٣١ م.
ياقوت الحموي : (معجم البلدان).

٢ - الخوارج

قبل سنة ٣٧ هـ (٦٥٧ م) - العام الذي شهد نشأة فرقة الخوارج - كانت الصراعات والانقسامات التي طرأت على الجماعة الاسلامية ذات طابع سياسي، وقفت خلفها وأثمرتها عوامل اجتماعية وقبلية واقليمية، ووقفت عند حدود الطابع السياسي دون أن تضفي على مبادئها وأهدافها ثياباً أو طابعاً من عقائد الاسلام كدين.. فلم يزعم الذين اختلفوا على خلافة أبي بكر، ولا الذين اصطرعوا حول تصرفات عثمان بن عفان أن واحداً من فرقاء هذا الصراع والخلاف قد مرق عن الدين، أو أن الاسلام، كدين، قد أصبح وقفاً على موقف فريق دون فريق.. كان خلافاً سياسياً أو قبلياً وصراعاً اجتماعياً أو اقليمياً قام ويقوم بين أبناء الدين الواحد وأهل القبلة الواحدة، دون أن يزعم طرف من أطرافه أن له صبغة من الدين..

أما الخوارج، فلقد كان انشقاقهم، على عهد خلافة علي بن أبي طالب، سنة ٣٧ هـ، وابان صراعه ضد معاوية بن أبي سفيان وأنصاره، نقطة تحول في الماهية والطبيعة التي أضفيت على الصراعات التي حفلت بها حياة العرب المسلمين.. فهم لم يقفوا بخلافهم مع خصومهم عند الحدود السياسية، بل أضفوا عليه طابعاً من الدين، وذلك عندما زعموا أنهم هم المؤمنون، وأن من عداهم قد مرق من الدين مروق السهم من قوسه!.. وزادت الطامة وعمت البلية عندماستخدم خصومهم ذات السلاح،

فأصبحت سائر فرق الاسلام، تقريباً، تضفي على مبادئها السياسية وآرائها الفكرية والاجتماعية صبغة من الدين وعقائده، انسياقاً مع تيار سلطان العقيدة الدينية الجارف، حيناً، وتملقاً للعامة واستجلاباً لتأييدها في أغلب الأحايين.. فانطبعت خلافات الساحة الاسلامية بالطابع الديني عندما انتقل الجميع بما هو سياسي الى ساحة ما هو دين!.. وهذا الغلو والانحراف الذي نشأ مع نشأة فرقة الخوارج لا زال العقل العربي المسلم يعاني منه ويجاهد ضده حتى الآن!..

ولعل قسوة الصراع الذي انشق الخوارج أثناءه، ووضوح مخاطر خصومهم ـ وخاصة بني أمية ودولتهم ـ على قيم الدين ومثله العليا، وأيضاً نشأة فرقة الخوارج الأولى على يد كوكبة من القراء ـ وهم فقهاء ذلك العصر ونساكه الذين اقتربوا من مثل الدين وقيمه بقدر ما ابتعدوا عن عرض الدنيا ـ لعل في ذلك أسباباً أسهمت في خلط ما هو سياسة بما هو دين لدى أصحاب هذه الفرقة المبكرة النشأة من فرق الاسلام.

النشأة:

كانت الطلائع الأولى التي كونت فرقة الخوارج مكونة، في أغلبها، من القراء.. وكان لهؤلاء القراء دور ملحوظ في أحداث الثورة التي شبت ضد عثمان بن عفان، بسبب الأحداث التي وقعت منه ومن أعوانه، وخاصة بني قرابته الأمويين، في السنوات الست الأخيرة من حكمه.. وكأن تشخيص الثوار الذي برروا به «الخروج» عن طاعة الخليفة هو أنه قد ضعف عن أن يحكم كما كان يحكم أبو بكر وعمر وكما كان يحكم هو في الشطر الأول من خلافته.. والضعف.. أو الفسق.. أو الجور.. أسباب ثلاثة استقر الفكر السياسي الاسلامي الثوري على اعتمادها أسباباً تبرر الثورة و «الخروج» على من يتصف بها أو يقترفها ويقارفها من الحكام..

وبعد مقتل عثمان كان هؤلاء القراء من أكثر أنصار علي بن أبي طالب ـ الخليفة الجديد ـ حماساً لملاقاة خصومه واستئصال شأفة القوى التي تريد مناوأة الخليفة الذي اختاره الثوار وبايعه جمهور المسلمين. . سواء أكان هؤلاء الخصوم هم: طلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام وعائشة أم المؤمنين ـ (أصحاب موقعة الجمل) ـ أم كانوا بني أمية وأنصارهم من أشراف قريش وجند أهل الشام . .

وأثناء أحداث الصراع الذي دار بين علي وبين معاوية على أرض « صفين » لم يكن يخالج هؤلاء القراء أي شك في أنهم على الحق . . فعلى هو أمير المؤمنين، الذي بايعه الجمهور، وهو الذي نهض فقرر ازالة الأسباب التي ثار الناس لها على عثمان، ان في السياسة أو الادارة أو الاقتصاد . . ومن ثم فإن معاوية وأصحابه لا يمكن الا أن يكونوا « بغاة » « بغوا » على غيرهم من المؤمنين، و « حكم » القرآن في هؤلاء « البغاة » قد سلف وتقرر: ﴿وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما، فإن بغت احداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى أمر الله، فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا، ان الله يحب المقسطين﴾ ـ « الحجرات: ٩ ».

ولكن هذا الوضوح الفكري لم يكن العامل الحاسم الذي يحرك خطوات قوم آخرين ويسل سيوفهم لقتال البغاة . . لقد كان حاسماً لدى هؤلاء القراء، ولكنه لم يكن كذلك عن أنصار علي من أشراف أهل العراق، أولئك الذين مالوا مع الدنيا الى صفوف معاوية، وعبرت عن ازدواجية موقفهم تلك العبارة الشهيرة الساخرة التي أنبأتنا بأنهم كانوا يصلون خلف علي ويأكلون على مائدة معاوية؟! لأن الصلاة خلف علي أسلم، والطعام على مائدة معاوية أدسم!

ولما تخاذل هؤلاء الأشراف عن القتال أدرك علي، بعين السياسي

والمحارب، تناقص فرص النصر أمامه. . ولم يكن القراء الفقهاء ـ كما هي العادة غالباً ـ من ذوي النظر السياسي البعيد، الذي يسبر الغور، بل لقد قلل ايمانهم الشديد بالمثل وحماسهم الجارف للقيم وانخراطهم الأشد في النسك من ملكة السياسة وحذق الساسة. . فكان أن رفضوا ما قبل به علي من «التحكيم» بينه وبين معاوية في النزاع، لأن علياً كان يرى ضرورات السياسة والحرب، أما هم فلم يروا سوى أن القرآن ـ كتاب الله ـ قد «حكم» في أمر هؤلاء «البغاة»، ومن ثم فلا يجوز «تحكيم» الرجال فيما «حكم» فيه الله!. . فصاحوا في جنبات معسكر علي «بصفين»: لا حكم الا لله. . فعرفوا (بالمحكمة) منذ رفضهم لقرار «التحكيم» في شهر صفر سنة ٣٧ هـ.

وبعد أن اجتمع الحكمان ـ أبو موسى الأشعري، وعمرو بن العاص ـ في رمضان من نفس العام، وأسفر التحكيم ـ كما هو مشهور ـ عن اضعاف «شرعية» علي وتعزيز «بغي» معاوية، ازداد المحكمة يقيناً بسلامة موقفهم، وبخطأ موقف علي، فذهبوا اليه يطلبون:

* رفض الاعتراف بالتحكيم ونتائجه.
* والنهوض لقتال معاوية ومن معه.

وقالوا له: «اتق الله، فانك قد أعطيت العهد وأخذته منا لنفنين أنفسنا، أو لنفنين عدونا، أو يفيء الى أمر الله. وانا نراك قد ركنت الى أمر فيه الفرقة والمعصية لله والذل في الدنيا، فانهض بنا الى عدونا فلنحاكمه الى الله بسيوفنا حتى يحكم الله بيننا وبينهم وهو خير الحاكمين، لا حكومة الناس!».

وكان من هؤلاء (المحكمة) نفر قد سبق له القبول بمبدأ «التحكيم» يوم كان علي يجادل فيه ويتخوف من نتائجه ويجتهد لدفعه، فلما عاتبهم على

سابق موقفهم لم يجدوا غضاضة في نقد موقفهم السابق، واعلان توبتهم من ذنبهم ذاك، وطلبوا الى علي أن يصنع صنيعهم قائلين له: « انه قد كانت منا خطيئة وزلة حين رضينا بالحكمين، وقد تبنا الى ربنا ورجعنا عن ذلك، فارجع كما رجعنا، والا فنحن منك براء! ».

ولكن علي بن أبي طالب: رجل الدولة.. وعلي بن أبي طالب: الرجل الرباني، الذي كان يمثل بتقواه ضمير الجماعة المؤمنة ومثل الدين الجديد.. لم ير لنفسه سبيلاً كي ينقض أمراً أبرمه، فرفض الرجوع عن « عهد » التحكيم، ومن ثم رفض الاقرار بأنه قد أذنب.. وقال لهم: « ويحكم! أبعد الرضا والعهد والميثاق أرجع؟!.. أبعد أن كتبناه ننقضه؟! ان هذا لا يحل!.. » وزكى الأشراف موقفه، فقالوا له، بلسان محرز بن جريش بن ضليع: « يا أمير المؤمنين، وما الى الرجوع عن هذا الكتاب سبيل، فوالله اني لأخاف أن يورثنا هذا الرجوع ذلاً! ».

وعند ذلك استحكم الشقاق في معسكر علي، ووضح الاستقطاب عندما أعلنت (المحكمة) علياً انشقاقها عليه وعلى معاوية، معاً، وقالوا له، بلسان الخريت بن راشد الناجي: « لا والله لا أطيع أمرك، ولا أصلي خلفك، واني غداً لمفارقك.. لأنك « حكمت » في الكتاب، وضعفت عن الحق اذ جد الجد، وركنت الى القوم الذين ظلموا أنفسهم، فأنا عليك راد، وعليهم ناقم، ولكم جميعاً مباين! »..

وبعد أن كان المسلمون فريقين: أهل العراق يقودهم علي، وأهل الشام يقودهم معاوية.. ظهر الفريق الثالث، وهم (المحكمة) الذين اختاروا لهم أميراً من « الأزد » ـ وليس من قريش ـ هو الصحابي الصالح عبد الله بن وهب الراسبي (٣٨ هـ ٦٥٨ م).. فكانت تلك هي النشأة الأولى لفرقة الخوارج، أولى الفرق في حياة العرب المسلمين.

التسمية:

كثيراً ما يسمى الخوارج أنفسهم: « المؤمنون »، أو: « جماعة المؤمنين »، أو: « الجماعة المؤمنة ».. أما الأسماء الأخرى التي غلبت عليهم واشتهروا بها، فإن أغلبها قد أطلقها عليهم خصومهم، فلما أن شاعت وعرفوا بها، قبلوها وقدموا لها التفسيرات والتخريجات التي تجعلها أدخل في باب المدح منها في باب القدح!..

فخصومهم سموهم: (الخوارج) لخروجهم - في رأيهم - على أئمة الحق والعدل.. فلما شاع هذا الاسم قبلوه، وقالوا أن خروجهم انما هو على أئمة الجور والفسق والضعف، ومن ثم فانه هو الموقف الاسلامي الوحيد الذي يرضاه الاسلام.. وقالوا: ان الخروج عن الدين مروق، يسمى أصحابه: المارقة والمارقين.. أما الخروج الى الدين فإن أصحابه هم الذين يسمون بالخوارج والخارجة، لأن خروجهم هو الى الجهاد في سبيل الله، والله، سبحانه، يقول: ﴿ولو أرادوا الخروج لأعدوا له عدة﴾ - « التوبة: ٤٦ ».

ولقد غدا هذا الاسم - (الخوارج) - أكثر الأسماء شيوعاً على هذه الفرقة في تراث العرب المسلمين..

* فقطري بن الفجاءة المازني (٧٨ هـ ٦٩٧ م) - وهو أحد أئمتهم - يكتب الى أبي خالد القناني - وهو منهم - يلومه على « قعوده » عن « الخروج » فيقول:

أبا خالد انفر فلست بخالد ... وما جعل الرحمن عذرا لقاعد
أتزعم أن الخارجي على الهدى ... وأنت مقيم بين لص وجاحد؟!

* وشاعرهم عيسى بن فاتك يتحدث عن انتصار أبي بلال مرداس بن

حدير، الربعي الحنظلي (٦١ هـ - ٦٨٠ م) بأربعين من رجالهم على جيش أموي تعداده ألفان، بموقعة « آسك »، فيقول:

أألفا مؤمن فيما زعمتم ويهزمهم بآسك أربعونا؟!
كذبتم، ليس ذاك كما زعمتم ولكن الخوارج مؤمنونا!

* وعندما قتل الأمويون أبا بلال هذا وجماعته وهم يصلون، قال شاعر الخوارج عمران بن حطان:

لقد زاد الحياة إلي بغضاً وحباً في الخروج أبو بلال
أحاذر أن أموت على فراشي وأرجو الموت تحت ذرى العوالي
ولو أنى علمت بأن حتفي كحتف أبي بلال لم أبال
فمن يك همه الدنيا فاني لها، والله رب البيت، قالي

* ولقد أطلق عليهم خصومهم أسماء بعض المواقع التي واقعوهم فيها.. فقالوا مثلاً: أهل النهروان.. أو: الحروريين.. وقال الشاعر الأموي القعقاع بن عطية الباهلي يتحدث عن قتاله اياهم:

أقاتلهم وليس علي بعث نشاطاً ليس هذا بالنشاط
أكر على الحروريين مهري لأحملهم على وضح الصراط

* كما سموا هم أنفسهم: « الشراة »، لأنهم باعوا أرواحهم في الدنيا، واشتروا النعيم في الآخرة.. والواحد من هذا الجمع: « شاري ».. واستشهدوا بقول الله سبحانه: ﴿فليقاتل في سبيل الله الذين يشرون الحياة الدنيا بالآخرة﴾ « النساء « ٧٤ ».. وقوله: ﴿ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله﴾ - « البقرة: ٢٠٧ » - وقوله: ﴿ ان الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة﴾ - « التوبة: ١١١ »..

وقال شاعرهم: الوليد بن طريف:

أنا الوليد بن طريف الشاري جوركم أخرجني من داري!

وقال عمران بن حطان:

اني أدين بما دان الشراة به يوم النخيلة عند الجوسق الخرب

ووصف شاعر من مراد زحفهم على عدوهم، فقال:

الليل ليل فيه ويل ويل وسال بالقوم الشراة السيل
ان جاز للأعداء فينا قول!

أما خصمهم: الشاعر صالح بن مخراق فيقول:

اني لمذك للشراة نارها ومانع ممن أتاها دارها
وغاسل بالطعن عني عارها!

ولم ينس خصومهم أن يجتهدوا كي يحرموهم ما في هذا الاسم من شرف وميزة، فقالوا ان « الشاري » هنا يعني شديد الالحاح.. فهو مشتق من شري الرجل اذا ألحّ، وهم شديدو الالحاح على ما يطلبون!.. أو معناه: الذي يستشري بالشرا.. فلقد كانت التسميات والأسماء أسلحة في الصراع، وحتى بعد أن استقرت وغلبت على أصحابها ظلت التفسيرات والتخريجات تبحث عن السبل التي تجعلها فاعلة ومؤثرة في هذاالصراع!..

المبادىء العامة:

تبلورت مقالات الخوارج وتحددت الأصول العامة لفرقتهم بعد مرحلة غير قصيرة من النشأة، في مجرى الأحداث والصراع ضد الخصوم، وأيضاً في مجرى الصراعات الداخلية التي قسمت الفرقة الرئيسية الى عدة فروع، فوضح من خلال كل ذلك أن هناك عدداً من الأصول التي اجتمع عليها وأجمع عامة الخوارج.. مثل:

١ ـ في نظام الحكم والسلطة العليا للدولة ـ (الامامة) ـ يقررون صلاح المسلم الذي تتوافر فيه شروط الامامة لتولي هذا المنصب، بصرف النظر عن نسبه وجنسه ولونه . . وهم يتميزون بذلك عن كثير من فرق الاسلام وتياراته السياسية، التي اشترطت النسب القرشي أو العربي لمن يتولى منصب الامام . . والخوارج، هنا، هم الأقرب الى روح الاسلام . . بل ان منهم من أجاز تولي المرأة لمنصب الامامة العظمى، ووضع هذا الرأي في التطبيق . .

بل اننا نلحظ ميل الخوارج عن قريش في الوقت الذي احتكر فيه القرشيون ـ هاشميون وأمويون ـ لعبة الصراع على السلطة، فمن بين الأئمة الخوارج الذين عقدت لهم البيعة بأمرة المؤمنين لا نجد قرشياً واحداً . . فمثلاً:

* عبد الله بن وهب الراسبي (٣٨ هـ ٦٥٨ م) من الأزد . .
* وحوثرة بن وداع بن مسعود (٤١ هـ ٦٦١ م) من أسد . .
* والمستورد بن علفة بن زيد مناة (٤٣ هـ ـ ٦٦٣ م) من تيم الرباب . .
* وزحاف الطائي (٥٠ هـ ٦٧٠ م) من طيء
* وقريب بن مرّة (٥٠ هـ ـ ٦٧٠ م) من الأزد.
* وحيان بن ظبيان السلمي (٥٩ هـ ٦٧٨ م) ليس من قريش . .
* وأبو بلال مرداس ـ (ابن أدية) ـ بن حدير بن عامر بن عبيد بن كعب، الربعي الحنظلي (٦١ هـ ٦٨٠ م) من تميم . .
* ونافع بن الأزرق بن قيس الحنفي (٦٥ هـ ٦٨٥ م) من بكر بن وائل . .
* وعبيد الله بن بشير بن الماحوز السليطي اليربوعي ٦٥ هـ ـ ٦٨٥ م من تميم.
* والزبير بن علي السليطي (٦٨ هـ ٦٨٧ م) من تميم . .

* ونجدة بن عامر الحنفي (٣٦ ـ ٦٩ هـ ٦٥٦ ـ ٦٨٨ م) من بكر بن وائل . .
* وثابت التمار ـ الذي بويع له بعد نجدة بن عامر ـ هو من الموالي . .
* وأبو فديك (٧٣ هـ ٦٩٢ م) ليس من قريش . .
* وأبو الضحاك، شبيب بن يزيد بن نعيم بن قيس الشيباني (٢٦ ـ ٧٧ ٦٤٧ ـ ٦٩٦ م) ليس من قريش . .
* وأبو نعامة ـ واسمه جعونة ـ قطري بن الفجاءة بن مازن بن يزيد، الكناني المازني (٧٨ هـ ٦٩٧ م) من تميم . .
* وعبد ربه الصغير ـ الذي انشق على قطري، وبويع له بأمرة المؤمنين ـ هو أحد موالي قيس بن ثعلبة . .
* وأبو سماك، عمران بن حطان بن ظبيان السدوسي الشيباني الوائلي (٨٤ هـ ٧٠٣ م) ليس من قريش . .
* وعبد الله بن يحيى بن عمر بن الأسود (١٣٠ هـ ٧٤٨ م) من كندة . .

فهم جميعاً ما بين عربي، غير قرشي، وما بين مولى من الموالي، اشترك في البيعة له بامارة المؤمنين: العرب والموالي على حد سواء . . وهذه سابقة في فلسفة الحكم لم يسبق لها مثيل في المجتمع العربي الاسلامي . . ولعلها التطبيق الأول لروح فلسفة الاسلام في هذا المقام.

٢ ـ والخوارج قد أجمعوا على وجوب الخروج على أئمة الجور والفسق والضعف . . أي على وجوب الثورة، والثورة المستمرة، بتعبيرنا الحديث . .

فعندهم أن الخروج ـ (أي الثورة المسلحة والرفض بالعنف الثوري) ـ يجب اذا بلغ عدد المنكرين على أئمة الجور أربعين رجلاً . . ويسمون هذا الحد: « حد الشراء » . . أي الذين اشتروا الجنة عندما باعوا أرواحهم . .

فعليهم وجب الخروج (الثورة) - « حتى يموتوا، أو يظهر دين الله، ويخمد الكفر والجور! » . . ولا يحل عندهم المقام والقعود، غير ثائرين، الا إذا نقص العدد عن ثلاثة رجال . . فإن نقصوا عن الثلاثة جازلهم « القعود » وكتمان العقيدة، وكانوا على « **مسلك الكتمان** » . . وهناك غير « حد الشراء » و « مسلك الكتمان » : « **حد الظهور** » . . وذلك عند قيام دولتهم ونظامهم تحت قيادة « امام الظهور » . . و « **حد الدفاع** » . . وهو التصدي لهجوم الأعداء تحت قيادة « امام الدفاع » . .

ويعبر الأشعري في (مقالات الاسلاميين) عن اجماع الخوارج على وجوب الثورة بقوله: انهم متفقون على وجوب « ازالة أئمة الجور، ومنعهم أن يكونوا أئمة، بأي شيء قدروا عليه، السيف أو بغير السيف! » . .

٣ - والخوارج - في تقويم التاريخ الاسلامي - يتبنون ويوالون خلافة أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب، وكذلك خلافة عثمان بن عفان قبل أن يحدث الأحداث التي جدت في السنوات الست الأخيرة من عهده، وأيضاً خلافة علي بن أبي طالب قبل القبول « بالتحكيم » . . أما سنوات عثمان الأخيرة فانهم يبرأون منه فيها، وأما علي، بعد « التحكيم »، فانهم يكفرونه، بعضهم يكفره كفر شرك في الدين، وبعضهم يقول: انه كفر نعمة فقط، أي جحود للنعم الالهية المتمثلة في واجبات الخلافة على أمير المؤمنين! . . وهم يبرأون من خصوم علي، سواء منهم أصحاب « موقعة الجمل »، أو معاوية بن أبي سفيان ومن والاه . .

٤ - والخوارج، في قضية الخلافة والامامة، مع فلسفة الاسلام التي تجعل « الاختيار والبيعة » الطريق لنصب الامام . . ومن ثم فهم أعداء لفكر الشيعة القائل: ان الامامة شأن من شؤون السماء لا اختصاص فيها للبشر، وان السماء قد حددت لها أئمة بذواتهم، نصت عليهم، وأوصت بها لهم قبل

وفاة الرسول، عليه الصلاة والسلام . . وهم أعداء كذلك لمن زعم من أهل السنة أن النص والوصية والتعيين قد سبقت من الرسول، بالامامة والخلافة، لأبي بكر الصديق، مثل فرقة « البكرية » . .

وعندهم، أيضاً، أن الامامة من الفروع، فليست ـ خلافاً للشيعة ـ من أصول الدين . . ولذلك قالوا: ان مصدرها هو « الرأي »، وليس « الكتاب » أو « السنة » . .

٥ ـ وهم يحكمون على مرتكبي الذنوب الكبائر، الذين يموتون دون توبة، بالكفر، وبالخلود في النار . . ولقد تبلور هذا الأصل من أصولهم الفكرية في الصراع الفكري، بل والمسلح، ضد بني أمية، وخاصة خلال الثورة التي قادها الأزارقة تحت قيادة نافع بن الأزرق (٦٥ هـ ٦٨٥ م)، عندما طرحت أحداث الصراع ضد الدولة على بساط الحركة الفكرية القضية التي بدأت بسؤال: هل الحكام الذين ارتكبوا ويرتكبون كل هذه الكبائر واقترفوا ويقترفون كل تلك المظالم، واجترحوا ويجترحون كل هذه السيئات . . هل هم مؤمنون؟! . . أم كافرون؟! . . أم منافقون؟! . أم هم في منزلة بين منزلتي الكفر والايمان؟! . . والخوارج قد انحازوا الى القول بالتكفير! . . ولقد بدأ التكفير بالدولة، ثم عم فشمل المخالفين! . . والغلاة منهم قد جعلوه كفر « شرك »، أما المعتدلون فقالوا انه، فقط كفر « نعمة » أي جحود.

٦ ـ وهم يقولون « بالعدل » . . أي ينفون « الجور » عن الله، سبحانه وتعالى . . ومقتضى هذا الرأي وفق هذا المصطلح : أن الانسان حر مختار، له قدرة مخلوقة وارادة مستقلة واستطاعة مؤثرة، ومن ثم فإن فعله المقدور له هو من صنعه على سبيل الحقيقة لا المجاز، ومن ثمّ فإن مسؤوليته متحققة عن فعله هذا، فجزاؤه، بالثواب والعقاب « عدل » . . على عكس مؤدى قول الذين يقولون « بالجبر »، اذ مقتضى قولهم الحاق « الجور » بالخالق، لاثباته

من لا يستحق وعقابه من لا صلة له في الذنب ولا سبيل له للفكاك من المكتوب والمقدور. .

٧ ـ وهم يقولون « بالتوحيد ». . أي بالتجريد وتنزيه الذات الالهية من أي وجه من وجوه مشابهة أي حادث من الحوادث. . بما في ذلك نفي الصفات التي يؤدي اثباتها لله، أو حتى يوهم، تعدد القدماء. . وبما في ذلك القول بخلق القرآن ـ كلام الله ـ حتى لا يفتح القول بقدم الكلمة ما فتحه في المسيحية من اشراك عيسى ـ كلمة الله ـ مع الخالق في القدم، الأمر الذي أدى الى تبرير القول بالتثليث! . .

٨ ـ وهم يقولون بالوعد والوعيد. . أي بصدق وعد الله للمطيع. . وصدق وعيده للعاصي. . دون أن يتخلف وعده أو وعيده لسبب من الأسباب. .

٩ ـ وهم يقولن بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، على نحو متميز عن بعض الذين قالوا بهذا الأصل من أهل السنة وأصحاب الحديث. . ذلك أن الخوارج قد جعلوا لهذا الأصل صلة وثيقة بالفكر السياسي والتغيير للظلم والجور الذي طرأ ويطرأ على المجتمعات، كما جعلوا القوة ـ (قضية السيف) ـ أداة أصيلة وسبيلاً رئيسياً من أدوات النهي عن المنكر وسبل التغيير للجور والفساد. .

١٠ ـ وفوق ذلك فإن الخوارج قد جمعتهم تقاليد اشتهرت عنهم في القتال. . وزهد اتصفوا به في الثروة، فحررهم ذلك من قيود الحرص على الاقتناء، وأعانهم على الانخراط في الثورات والرحيل الأسرع في ركاب الجيوش الثائرة. .

وعن ذلك يعبر شاعرهم الصلت بن مرة فيقول:

اني لأهونكم في الأرض مضطرباً مالي سوى فرس والرمح من نشب!

كما تأتي الاشارة اليه في حديث شاعرهم يزيد بن حبناء الى صاحبته . . يقول لها :

دعي اللوم ان العيش ليس بدائم ولا تعجلي باللوم يا أم عاصم
فإن عجلت منك الملامة فاسمعي مقالة معنّي بحقك عالم
ولا تعذلينا في الهدية انما تكون الهدايا من فضول المغانم
فليس بمهد من يكون نهاره جلاداً ويمسي ليله غير نائم!

كما اشتهروا بنسك وتقوى سجلها لهم حتى خصومهم من كتاب المقالات . . وبصدق وشجاعة طبعت سلوكهم ، وبرزت في شعر شعرائهم فميزته عن شعر غيرهم الى حد كبير.

ونحن اذا شئنا « نصاً خارجياً » يعبر عن فلسفتهم في الحكم ، بمعنى العدل الذي خرجوا لاقامته بدلاً من الجور الذي ثاروا عليه ، فإن الكلمات التي خطب بها أبو حمزة الشاري ، المختار بن عوف بن سليمان بن مالك الأزدي السليمي البصري (١٣٠ هـ ٧٤٨ م) أهل المدينة من فوق منبر مسجدها ، صالحة لتوجز معنى الجور الذي ثاروا ضده ، والعدل الذي طلبوه . . يقول أبو حمزة :

« يا أهل المدينة : سألناكم عن ولاتكم هؤلاء ـ (ولاة بني أمية) ـ فأسأتم القول فيهم ، وسألناكم : هل يقتلون بالظن؟ فقلتم : نعم ، وسألناكم : هل يستحلون المال الحرام ، والفرج الحرام؟ فقلتم : نعم ، فقلنا لكم : تعالوا نحن وأنتم ، نلقاهم ، فإن نظهر نحن وأنتم يأت من يقيم لنا كتاب الله وسنة نبيه ، ويعدل في أحكامهم ، ويحملكم على سنة نبيكم ، فأبيتم ، وقاتلتمونا ، فقاتلناكم وقتلناكم . . . مررت بكم في زمن هشام بن عبد الملك ، وقد أصابتكم عاهة في ثماركم ، فركبتم اليه تسألونه أن يضع خراجكم عنكم ،

فكتب بوضعه عن قوم من ذوي اليسار منكم، فزاد الغني غنى والفقير فقراً!.. وقلتم: جزاه الله خيراً!.. فلا جزاه خيراً ولا جزاكم!..

يا أهل المدينة: الناس منا ونحن منهم، الا مشركاً عباد وثن، أو كافراً من أهل الكتاب، أو اماماً جائراً.. أخبروني عن ثمانية أسهم فرضها الله في كتابه على القوي والضعيف - (يعني مصارف الصدقات كما حددتها آية: ﴿انما الصدقات للفقراء والمساكين...﴾ الآية «من سورة التوبة.») - فجاء تاسع ليس له منها سهم، فأخذها جميعها لنفسه، مكابراً محارباً لربه، فماتقولون فيه، وفيمن أعانه على فعله؟!..

ان بني أمية قد أصابوا إمرة ضائعة، وقوماً طغاماً جهالاً لا يقومون لله بحق، ولا يفرقون بين الضلالة والهدى، ويرون أن بني أمية أرباب لهم، فملكوا الأمر وتسلطوا فيه تسلط ربوبية، بطشهم بطش الجبابرة، يحكمون بالهوى، ويقتلون على الغضب، ويأخذون بالظن، ويعطلون الحدود بالشفاعات، ويؤمنون الخونة، ويغصبون ذوي الأمانة، ويتناولون الصدقة من غير فرضها، ويضعونها غير موضعها، فتلك الفرقة الحاكمة بغير ما أنزل الله، فالعنوهم، لعنهم الله!..

وأما إخواننا من الشيعة، وليسوا باخواننا في الدين، ولكني سمعت الله يقول: ﴿يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا﴾ - «الحجرات: ١٣» - فانها فرقة تظاهرت بكتاب الله، وآثرت الفرقة على الله، لا يرجعون الى نظر نافذ في القرآن، ولا عقل بالغ في الفقه، ولا تفتيش عن حقيقة الثواب، قد قلدوا أمورهم أهواءهم، وجعلوا دينهم العصبية لحزب لزموه وأطاعوه في جميع ما يقوله لهم، غياً كان أو رشداً، ضلالة كان أو هدى، ينتظرون الدول في رجعة الموتى! ويؤمنون بالبعث قبل الساعة! ويدعون علم الغيب لمخلوقين لا يعلم واحدهم ما في

بيته، بل لا يعلم ما ينطوي عليه ثوبه، أو يحويه جسمه! ينقمون المعاصي على أهلها، ويعملون بها، ولا يعلمون المخرج منها، جفاة في دينهم، قليلة عقولهم، قد قلدوا أهل بيت من العرب دينهم، وزعموا أن موالاتهم لهم تغنيهم عن الأعمال الصالحة، وتنجيهم من عقاب الأعمال السيئة، قاتلهم الله أنّى يؤفكون! . . . . اهـ . . . . ».

ففي هذا النص الخارجي الذي خطب به أبو حمزة الشاري أهل المدينة نجد العديد من المواقف والآراء والمعايير. . فهو:

أولاً: يعلن أن بني أمية قد تولوا السلطة اغتصاباً، ودون استحقاق، وأن جورهم قد عطل الحدود وأضر بالرعية حتى أغنى الغني وأفقر الفقير! . .

وثانياً: يعلن وجوب الخروج، بالسيف، على هذه السلطة الجائرة، لازالتها، ثم يرد الى الناس أمرهم - (سياستهم وسلطتهم) - يختارون، بالشورى، امامهم بأنفسهم ولأنفسهم. .

وثالثاً: يعلن أن الخوارج يبتغون وحدة الأمة في هذا الصراع، فهم « من الأمة والأمة منهم »، لا يستثني من الناس الا الشرك وأهل الكتاب والامام الجائر. .

ورابعاً: يعلن رفض «القعود» عن « الخروج »، ويهاجم « القعدة » الذين يئنون تحت النير الأموي دون أن « يخرجوا » عليه ويقاوموه. .

وخامساً: يهاجم فرقة الشيعة - بعد أن هاجم الفرقة الأموية الحاكمة - لأنها تخلت عن مقامة السلطة و« الخروج » عليها، ولأنها، بدلاً من ذلك، تدينت بالتعصب لآل البيت، واتخذت من حبهم عبادة ترجو القربة بها، وابتدعت عقائد: « الرجعة »، وعلم الأئمة للغيب، وغيرها من العقائد الغريبة عن الاسلام.

ولقد كونت هذه الأفكار والمبادىء السياسية، مع ما سبقت اشارتنا اليه من أصولهم في السياسة، عناصر مذهب وفلسفة في الحكم أثارت الجدل الفكري والصراع السياسي الذي بلور فرق الاسلام الأولى في القرن الأول للهجرة، وبالذات تلك الفرق التي نشأت نشأة سياسية، وفي مقدمتها: الشيعة، والمرجئة، والمعتزلة.

ومعاركهم على درب الثورة المستمرة:

إن فرقة من فرق الاسلام لم تسلكْ طريق الثورة كما سكلته فرقة الخوارج.. حتى لقد أصبحت ثوراتهم وانتفاضاتهم أشبه بالثورة المستمرة في الزمان والمنتشرة في المكان ضد الأمويين، بل وضد علي بن أبي طالب منذ التحكيم وحتى انقضاء عهده سنة ٤٠ هـ.. وعلى درب ثورتهم المستمرة هذه كانت معاركهم، المتفردة بالاستبسال والفناء في الهدف والمبدأ، معالم تستنفر دماء شهدائهم وذكريات ضحاياهم فيها اللاحقين للاقتداء بالسابقين!..

* فنتيجة «التحكيم» بين علي ومعاوية قد ظهرت في رمضان سنة ٣٧ هـ.. وفي شوال بايع الخوارج لأول أمرائهم: عبد الله بن وهب الراسبي، الذي قادهم في حرب النهروان ـ (أسفل موقع بغداد) ـ في صفر سنة ٣٨ هـ ضد جيش علي بن أبي طالب.

* وبعد هزيمتهم في النهروان بشهرين تجددت ثورتهم، فقاتلوا جيش علي ثانية في الدسكرة ـ (بأرض خراسان) ـ في ربيع الثاني سنة ٣٨ هـ، وكانت قيادتهم لأشرس بن عوف الشيباني.

* وفي الشهر التالي لهزيمة «الدسكرة» تجددت ثورتهم بقيادة هلال بن علفة وأخيه مجالد، فقاتلوا جيش علي للمرة الثالثة عند «ماسبذان» ـ

(بأرض فارس) ـ في جمادى الأولى سنة ٣٨ هـ . .

* وبعد هزيمة « ماسبذان » قادهم الأشهب بن بشر البجلي في خروج آخر في نفس العام . . فحاربوا في « جرجرايا » على نهر دجلة . .

* وفي رمضان سنة ٣٨ هـ زحفوا بقيادة « أبو مريم » ـ من بني سعد تميم ـ الى أبواب الكوفة فحاربوا جيش علي بن أبي طالب، وهزموا هناك .

وبعد مقتل علي، وتنازل الحسن لمعاوية، بدأت حرب الخوارج لأهل الشام، ولقد كادوا يهزمون جيش معاوية في أول لقاءلهم به، لولا أن استعان عليهم بأهل الكوفة . .

* وفي سنة ٤١ هـ قاد سهم بن غالب التميمي والخطيم الباهلي تمرداً خارجياً ضد بني أمية استمر حتى قضى عليه زياد بن أبيه، قرب البصرة، سنة ٤٦ هـ، أي بعد خمس سنوات! . .

* وفي أول شعبان سنة ٤٣ هـ قاتل الخوارج، بقيادة أميرهم: المستورد بن علفة، جيش معاوية، وكانت الكوفة يومئذ يتولاها المغيرة بن شعبة .

* وفي سنة ٥٠ هـ ثار بالبصرة جماعة منهم بقيادة قريب الأزدي .

* وفي سنة ٥٨ هـ ثار الخوارج من بني عبد القيس، واستمرت ثورتهم حتى ذبحهم جيش عبيد الله بن زياد! . .

* وفي سنة ٥٩ هـ ثاروا بقيادة حيان بن ظبيان السلمى، وقاتلوا حتى قتلوا جميعاً عند « بانقيا » قرب الكوفة . .

* وفي سنة ٦١ هـ وقعت المعركة التي قتل فيها أبو بلال مرداس بن أدية، الذي خرج بالأهواز، على عهد والي البصرة عبيد الله بن زياد . . وكان مقتله ـ في آسك ـ وقودا زاد من ثورات الخوارج وكثر من حولهم الأنصار . .

* ثم خرجوا بالبصرة بقيادة: عروة بن أدية، وهو أخو أبو بلال مرداس ابن أدية..

* ثم خرجوا بالبصرة كذلك بقيادة عبيدة بن هلال، الذي أعلن أنه انما خرج « كشيخ على دين أبي بلال؟! »..

* وفي آخر شوال سنة ٦٤ هـ بدأت الثورة الكبرى للأزارقة، بقيادة نافع بن الأزرق، وهي الثورة التي بدأت بكسر أبواب سجون البصرة، ثم خرجوا يريدون الأهواز..

* وفي سنة ٦٥ هـ ثاروا باليمامة يقودهم « أبو طالوت »..

* وفي شوال سنة ٦٦ هـ حاربوا ضد جيش المهلب بن أبي صفرة شرقي نهر دجيل..

* وفي سنة ٦٧ هـ قاد ثورتهم نجدة بن عامر، فاستولوا على أجزاء من اليمن وحضرموت والبحرين..

* وفي أوائل سنة ٦٨ هـ قادهم الزبير بن علي السليطي في حربهم ضد جيش مصعب بن الزبير عند سابور واصطخر، ثم البصرة.

* وفي نهاية سنة ٦٨ هـ ثار الخوارج الأزارقة، وهاجموا الكوفة..

* وفي سنة ٦٩ هـ استولوا على نواحٍ من أصفهان، وبقيت تحت سلطانهم وقتاً طويلاً..

* وفي سنة ٦٩ هـ - كذلك - ثاروا بالأهواز بقيادة قطري بن الفجاءة..

* وفي آخر شعبان سنة ٧٥ هـ حاربوا المهلب بن أبي صفرة، ولما هزمهم انسحبوا الى فارس..

* وفي صفر سنة ٧٦ هـ قاد ثورتهم في « داريا » الناسك صالح بن

مسرح، وقاتلوا في قرية « المدبح » من أرض الموصل. .

* وفي سنة ٧٦ هـ و سنة ٧٧ هـ تمكنوا، بقيادة شبيب بن يزيد بن نعيم، من ايقاع عدة هزائم بجيوش لحجاج بن يوسف الثقفي. .

* ثم تكررت ثورتهم بقيادة شوذب، وحاربوا في الكوفة على عهد يزيد الثاني (١٠١ - ١٠٥ هـ، ٧٢٠ - ٧٢٤ م). .

* وفي عهد هشام الثاني (١٠٥ - ١٢٥ هـ ٧٢٤ - ٧٤٣ م) ثاروا وحاربوا في الموصل بقيادة بهلول بن بشر، ثم بقيادة الصحاري بن شبيب، حيث حاربوا عند « مناذر »، بنواحي خوزستان. .

ولقد أدت هذه الثورات المتكررة، شبه المتصلة، الى ضعف الدولة الأموية، وتعدد الفرق والأحزاب المعارضة. . كما أدت الى اتساع نطاق الثورة الخارجية بين الناس، فلم تعد قاصرة على قلة من الناس يؤمنون بفكر هذه الفرقة ويخرجون تطبيقاً لهذا الفكر، وانما شاركت الجماهير الغفيرة في هذه الثورات والتمردات والانتفاضات. .

* ففي سنة ١٢٧ هـ حارب في جيش الخوارج الذي قاده الضحاك بن قيس الشيباني مائة وعشرون ألفاً من المقاتلين، وحاربت في هذا الجيش نساء كثيرات؟!، وانتصر هذا الجيش على الأمويين بالكوفة في رجب سنة ١٢٧ هـ وبواسط في شعبان سنة ١٢٧ هـ.

* وفي سنة ١٢٩ هـ ثاروا باليمن بقيادة عبد الله بن يحيى الكندي، واستولوا على حضرموت واليمن وصنعاء، وأرسل عبد الله بن يحيى جيشاً يقوده حمزة الشاري فدخل مكة، وانتصر في المدينة الى أن هزمه جيش أموي جاءه من الشام في جمادي الأولى سنة ١٣٠ هـ. .

وهذه الثورات الخارجية وان لم تنجح في اقامة دولة مستقرة يستمر حكم

الخوارج فيها طويلاً، الا أنها قد أصابت الدولة الأموية بالاعياء حتى انهارت انهيارها السريع تحت ضربات ثورة العباسيين في سنة ١٣٢ هـ.. فالعباسيون قد « قعدوا » عن الثورة قرابة القرن، بينما قضى الخوارج هذا القرن في ثورة مستمرة، ثم جاء « القعدة » فقطفوا ثمرة مازرعه الثوار؟!..

واذا أردنا أن نعرف كم كلفت ثورات الخوارج بني أمية كفانا أن نذكر أنهم لم يستطيعوا احراز النصر على الخوارج الا بقائدهم المهلب بن أبي صفرة، ولم يستطع المهلب أن يهزم الخوارج الا بعد أن أخذ الأرض وخراجها اقطاعاً له ولجنده المحاربين، ويروي المسعودي في (مروج الذهب) أنه « لما غلبت الخوارج على البصرة، بعث اليهم عبد الملك بن مروان جيشاً فهزموه، ثم بعث اليهم آخر فهزموه.. فقال: من للبصرة والخوارج؟! فقيل له: ليس لهم الا المهلب بن أبي صفرة.. فبعث الى المهلب، فدار بينه وبين الخليفة هذا الحوار الذي بدأه المهلب بطلبه وشرطه:

ـ على أن يكون لي خراج ما أجليتهم عنه!

ـ اذن تشركني في ملكي؟!

ـ فثلثاه!

ـ لا!

ـ فنصفه، والله لا أنقص منه شيئاً، على أن تمدني بالرجال، فإذا أخللت فلا حقّ لك علي!..

أي أن الدولة قد وضعت كل ما لديها في خدمة الجيش والقائد الذي حاربهم في العراق..

بل لقد استعان المهلب في قتاله للخوارج، علاوة على ذلك ـ كما أخبرنا المبرد في (الكامل) ! بالتجار، عندما أغراهم بازدهار تجاراتهم التي أصابتها ثورات الخوارج بالكساد، فنهضوا بتمويل حملاته الحربية ضد الثوار. حتى

لقد أسرع اليه الناس رغبة « في مجاهدة الخوارج، ولما في الغنائم، والتجارات! ».

كما استعان في حربهم بالأحاديث الكاذبة، كان يضعها ضدهم وينسبها الى رسول الله، عليه الصلاة والسلام! . . وكما يقول المبرد: فلقد « كان المهلب ربما صنع الحديث ليشد به من أمر المسلمين ويضعف من أمر الخوارج، فكان حي من الأزد، يقال لهم الندب، اذا رأوا المهلب رائحاً اليهم قالوا: قد راح المهلب ليكذب! وفيه يقول رجل منهم:

أنت الفتى كل الفتى لو كنت تصدق ما تقول!

وبهذه الامكانيات كلها وبهذه الأسلحة جميعها رجحت كفة المهلب بن أبي صفرة على كفة الخوارج فانتصر عليهم في القتال. . ومع ذلك، فلقد ظلت شرارة ثورتهم المستمرة تولد الانتفاضة اثر الأخرى، كما ظلت فلسفتهم السياسية تشعل الجدل الذي أصبح وقوداً يذكي نار الصراع على السلطة بين الفرق المعارضة وبين الأمويين ومن بعدهم بني العباس. .

خلافاتهم . . وما أصابهم من انقسامات:

والخوارج، مثلهم كمثل سائر الفرق الاسلامية، لم يمنعهم الاتفاق في « الأصول والمقالات » من الاختلاف في « الفروع والمسائل »، فشهد تاريخهم عدداً من الانقسامات التي قادها عدد من أعلامهم وأئمتهم، وحسبها الذين أرخوا للمقالات « فرقاً » داخل الحركة الخارجية، بينما هي تيارات وفروع في اطار فرقة واحدة اتفقت في « الأصول والمقالات » واختلفت في « المسائل والفروع ». .

ومن مؤرخي الفرق ـ مثل المقريزي في (الخطط) ـ من يصل بتعداد « فرقهم » الى سبع وعشرين فرقة. . والأشعري في (مقالات الاسلاميين)

يقف « بفرقهم » حول النصف من هذا العدد، ولكنه يعدد فروعاً وانقسامات داخل كل فرقة تصل بالتعداد الى أكثر مما وجدناه عند المقريزي . . وبين تعداد المقريزي وتعداد الأشعري يقف تعداد البغدادي « لفرق » الخوارج في كتابه: (الفرق بين الفرق) . .

ولقد ظل الخوراج بعيدين عن الانقسام حتى عهد امامهم نافع بن الأزرق، الذي مثلت جماعته ـ (الأزارقة) ـ أول انقسام داخل تيار الخوارج العام . .

وبعد أن استشرت الانقسامات والاختلافات في « المسائل والفروع » ظلت الجماعات الرئيسية في حركة الخوارج هي :

١ ـ **الأزارقة**: وهم أول من حكم بأن ديار مخالفيهم هي ديار كفر، من أقام بها فهو كافر . . وقالوا: ان النار هي مثوى أطفال مخالفيهم، وأنكروا رجم الزاني، وأقروا الحد لقذف المحصنة دون قذف المحصن، وسووا في قطع يد السارق بين أن يكون المسروق قليلاً أو كثيراً . . وسموا بالأزارقة تبعاً لاسم امامهم: نافع بن الأزرق . .

٢ ـ **والنجدات**: وهم أتباع نجدة بن عامر الحنفي . . تميزوا عن فروع الخوارج الأخرى بقولهم: ان الدين أمران، **أحدهما**: معرفة الله ومعرفة رسوله، وتحريم دماء المسلمين وأموالهم، **وثانيهما**: الاقرار بما جاء من عند الله جملة، وما عدا ذلك من الحلال والحرام والشرائع فالجاهل بها معذور، لأنها ليست من الدين . . وقالوا بكفر المصر على الذنب والمعصية، كبيرة كانت أو صغيرة، أما من يقارف المعاصي، دون اصرار عليها، فهو مؤمن غير كافر . .

ـ **الاباضية**: أتباع عبد الله بن أباض، أوالمنسوبون الى قرية من قرى اليمامة اسمها « أباض » على خلاف في سبب التسمية . . والأباضيون هم

أقل جماعات الخوارج غلوا، وأكثرها اعتدالاً، وأقربها الى فكر أهل السنة. . فعندهم أن كفر مرتكب الذنوب الكبائر هو « كفر نعمة »، أي جحود نعمة، وليس كفر شرك بالله. . والايمان عندهم هو جميع ما افترضه الله على خلقه. . ولم يقولوا - مثل الأزارقة - ان أطفال الكفار كفار مخلدون في النار. .

٤ - **الصفرية**: نسبة الى: زياد بن الأصفر. . أو « النعمان بن الأصفر. . أو: عبد الله بن صفار» -على خلاف في ذلك - وهم في غلوهم مثل الأزارقة، خالفوهم فقط، في امتناعهم عن قتل أطفال المخالفين لهم في الاعتقاد. .

* * *

وهذه الفروع الخارجية، وغيرها ممن ذكرتهم كتب المقالات والفرق، قد انقرضوا، وأصبحت مقالاتهم جزءاً من تراث العرب المسلمين. . وذلك باستثناء الخوارج الاباضية، فلا تزال لهم بقايا وأتباع حتى الآن في أجزاء من الوطن العربي وشرقي أفريقيا. . وبالذات في « عمان » و « مسقط » على الخليج العربي، وفي أنحاء من المغرب العربي - (تونس والجزائر) - وفي الجنوب الشرقي للقارة الأفريقية - (زنجبار) -. . وهم ينكرون علاقتهم بفكر الخوارج الغلاة، بل ربما أنكر بعضهم أية صلات لمذهبهم بمذهب الخوارج على الاطلاق، فلقد تطور مذهبهم وطوعت الحياة وأحداثها أفكارهم حتى اقتربوا من مذاهب أهل السنة في الكثير من المقالات.

(المصادر)

ابن أبي الحديد: (شرح نهج البلاغة) تحقيق: محمد أبـو الفضل ابـراهيم. طبعة القاهرة سنة ١٩٥٩ م.
ابن الأثير: (اللباب في تهذيب الأنساب) طبعة دار صادر - بيروت.
ابن جميع (أبو حفص عمـر): (متن عقيدة التـوحيد) نشر: مـوتيلينسكي. طبعة باريس سنة ١٩٣٠ م.
(مقدمة التوحيد وشروحها) تصحيـح وتعليق: أبو اسحـاق ابراهيم أطفيش الجزائري. طبعة القاهرة سنة ١٣٥٣ هـ.
ابن قتيبة: (الامامة والسياسة) طبعة القاهرة سنة ١٣٣١ هـ.
الأشعـري: (أبـو الحسن): (مقـالات الاسـلاميـين واختـلاف المصلين). تحقيق: هـ ريتر. طبعة استانبول سنة ١٩٢٩ م.
البغدادي (عبد القاهر): (الفرق بين الفرق). طبعة بيروت سنة ١٩٧٣ م.
الزركلي: (الأعلام): طبعة بيروت، الثالثة.
فلهوزن (يوليوس): (الخوارج والشيعـة) ترجمـة: د. عبد الـرحمن بدوي. طبعة القاهرة سنة ١٩٥٨ م.
المبرد (أبو العباس محمد بن يزيد): (الكامل - باب الخوارج) طبعـة دمشق سنة ١٩٧٢ م.

المسعودي : (مروج الذهب) تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٦ م.
المقريزي : (تقي الدين أحمد بن علي) : (الخطط ـ كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار) طبعة دار التحرير ـ القاهرة.
نصر بن مزاحم المنقري : (وقعة صفين) تحقيق : عبد السلام هارون. طبعة القاهرة سنة ١٣٨٢ هـ. (دائرة المعارف الاسلامية) ـ الطبعة العربية، الثانية. دار الشعب. القاهرة.

٣ ـ المرجئة

مصطلح الإرجاء

لقد جاء هذا الاسلام، الذي عرفت به أحزاب وفرق وجماعات اسلامية؛ جاء اشتقاقاً ونسبة الى مصطلح : « الارجاء ». . وهذا المصطلح قد عنى، في الفكر الاسلامي : الفصل بين « الايمان »، باعتباره تصديقاً قلبياً ويقيناً داخلياً غير منظور، وبين « العمل »، باعتباره نشاطاً وممارسة ظاهرية قد تترجم أو لا تترجم عمّا بالقلب من « ايمان ». . ومؤدى هذا الفصل : الرفض القاطع للحكم على العقائد والضمائر من قبل بشر أياً كان مكانه أو سلطانه، فما دام العمل لا يترجم، بالضرورة، عن مكنون العقيدة، فلا سبيل اذا للحكم على المعتقدات، وما علينا الا أن « نرجىء » الحكم على العقائد وعلى الايمان الى يوم الحساب، فذلك هو حينه، وتلك احدى مهام الخالق، سبحانه وتعالى، وحده، وليست مهمة أحد من المخلوقين في حياتنا الدنيا. .

والشائع في كتب المقالات الاسلامية أن تيار الارجاء في الفكر والتاريخ الاسلامي فد توزعته فرق عدة، يصل بها أبو الحسن الأشعري (٢٦٠ - ٣٢٤ هـ ـ ٨٧٤ ـ ٩٣٦ م) في كتابه (مقالات الاسلاميين) الى اثنتي عشرة فرقة، وهي :

١ ـ **الجهمية**: أتباع الجهم بن صفوان (المتوفى سنة ١٢٨ هـ (سنة ٧٤٥ م). . وخلاصة مقالتهم : أن الايمان هو: المعرفة بالله ورسله وما جاء

من عنده، وما عدا ذلك ليس من الايمان. . والكفر هو: الجهل بالله ورسله وما جاء من عنده.

٢ ـ **الصالحية**: أتباع أبي الحسين الصالحي.

٣ ـ **اليونسية**: أتباع يونس السمري.

٤ ـ **الشمرية**: أتباع أبي شمر ويونس. .

٥ ـ **الثوبانية**: أتباع أبي ثوبان.

٦ ـ **النجارية**: أتباع الحسين بن محمد النجار.

٧ ـ **الغيلانية**: أتباع غيلان بن خرشة الضبي.

٨ ـ **الشبيبية**: أتباع محمد بن شبيب.

٩ ـ **الحنفية**: أتباع أبي حنيفة النعمان.

١٠ ـ **المعاذية التومنية**: أتباع أبي معاذ التومني. .

١١ ـ **المريسية**: أتباع بشر المريسي.

١٢ ـ **الكرامية**: أتباع محمد بن كرام السجستاني.

وغير الأشعري، من كتاب المقالات، يختلفون معه في التعداد، فهم تسعة عند البغدادي (٤٢٩ هـ ١٠٣٧ م) في كتابه (الفرق بين الفرق). . بينما هم أربعة أصناف عند الشهرستاني (٤٧٩ ـ ٥٤٨ هـ ١٠٨٦ ـ ١١٥٣ م) في كتاب (الملل والنحل). . ولقد عدهم الخوارزمي (٣٨٧ هـ ٩٩٧ م) ست فرق في (مفاتيح العلوم). . بينما جعلهم ابن حزم (٣٨٤ ـ ٤٥٦ هـ ٩٩٤ ـ ١٠٦٤ م) فرقتين في كتابه (الفصل في الملل والأهواء والنحل). .

وفي رأينا أن مرد هذا الاختلاف مرتبط بذلك النهج غير الموضوعي الذي تسرب الى كثير من كتب المقالات، عندما أصبح الخلاف في « رأي » أو « مسألة » يؤدي عند التصنيف والتأريخ الى اعتبار كل صاحب « رأي »

أو « مسألة » زعيم فرقة أو مدرسة أو تيار . . وعندما أهملت الأصول السياسية والدوافع الاجتماعية التي أثمرت نشأة الفرق الاسلامية، وانحصرت الرؤية ووقف البحث عند مقالات هذه الفرق باعتبارها جدلاً دينياً لا علاقة له بالواقع السياسي والاجتماعي الذي عاش فيه أصحاب هذه المقالات . .

ومن ثم، فإن الدراسة التي يتخلص منهجها من هذا العيب تستطيع أن ترصد نشأة المرجئة وفكر الارجاء وتياراته وفرقه على نحو أدق، كما تستطيع أن تفسر وتجلو سر اختلاف كتاب المقالات الاسلامية في تعداد فرق الذين قالوا بالارجاء . .

* * *

فالارجاء، كفكر، والمرجئة كأصحاب لهذا الفكر، قد عرفهم المجتمع الاسلامي أول ما عرفهم على عهد الدولة الأموية، ومنذ أن استقر ذلك التغيير الذي أحدثه معاوية بن أبي سفيان (٢٠ ق. هـ - ٦٠ هـ ـ ٦٠٣ - ٦٨٠ م) في طبيعة السلطة بالمجتمع الاسلامي . . كانت « الشورى » فلسفة نظام الحكم في عهد الخلافة الراشدة، وكانت الخلافة حقاً استأثرت به (هيئة المهاجرين الأولين)، وهي حكومة دولة المدينة، التي ضمت العشرة الذين سبقوا الى الاسلام من مهاجرة قريش. فجاء تأسيس معاوية للدولة الأموية ليضع النظام « الوراثي »، الشبه ملكي، مكان « الشورى »، ويستبدل (بالمهاجرين الأولين) الأمويين . . وتبع ذلك التغيير قيام مظاهر كثيرة للظلم الاجتماعي، الأمر الذي أدى الى نشأة العديد من حركات المعارضة وأحزاب المقاومة، فعالجها معاوية وخلفاؤه بألوان من القمع وضروب من الاضطهاد أدت الى أن طرحت الحياة الفكرية في المجتمع الاسلامي على بساط بحثها قضية: هل من أحدث مثل هذه التغييرات والتحولات في نظام

الحكم الاسلامي، وصنع كل هذه المظالم، ومارس أنواع الاضطهاد تلك.. هل هو « مؤمن »؟.. أي أن الحياة السياسية والفكرية قد شرعت تبحث عن دلالة « العمل » على « الايمان » وعن العلاقة بينهما أمرتبطان هما؟ أم منفصلان؟.. وكان معاوية بن أبي سفيان وأنصار دولته مع الفصل بين « الايمان » و « العمل »، فإذا كانت أعمال الدولة لا تصلح نموذجاً مثالياً لقيم الدين وما هو منتظر من المتدينين به، فلا يجب أن تتخذ دليلاً على افتقار خلفائها وأمرائها وولاتها الى « الايمان »، لأنه لا يعدو أن يكون تصديقاً قلبياً، لا تضر معه معصية مهما كبرت، كما هو الحال في الكفر، اذ لا تنفع معه طاعة.. ويجب « ارجاء » الحكم على العقائد الى البارىء، سبحانه، في يوم الدين..

هكذا عرف المجتمع الاسلامي، أول ما عرف، تيار الارجاء.. بدأ ببني أمية وأنصار دولتهم.. واستهدف ابعاد شبح التكفير والادانة الدينية عن أولئك الذين قلبوا نظام الحكم في المجتمع الاسلامي وبدلوا فلسفته من « شورى » واختيار الى « وراثة » في ملك عضود!..

* * *

ثم مضت الحياة بالمجتمع الأموي، فاتسعت جغرافية الدولة، وكان اقبال الشعوب غير العربية، التي فتحت بلادها، على اعتناق الاسلام ملحوظاً وغير بطيء، على حين كان « تعرب » هذه الشعوب وامتلاك أبنائها لأدوات العربية وملكاتها التي تتيح لهم القدرة على فهم القرآن واقامة الشعائر الدينية بآياته وسوره، أمراً غير يسير.. لقد اعتنقوا الاسلام، وأعلنوا أنهم قد « آمنوا » و « صدقوا »، ولكن « أعمالهم » قد ظلت مشوبة بنواقص، اذا نحن قسناها « بأعمال » الذين يفقهون الكتاب المبين لدين الاسلام..

وكان دخول هذه الشعوب الى حظيرة الاسلام داعياً الى اسقاط الجزية

عنهم، فهي ضريبة رأس يدفعها القادرون من غير المسلمين.. ووجد الأمويون في ذلك افقاراً لخزانة الدولة، فبحثوا عن حجة دينية يبررون بها قرارهم: بقاء الجزية على هؤلاء الذين دخلوا حديثاً في دين الاسلام!.. فكانت الحجة: ان اسلام هؤلاء القوم غير صحيح، بمواصفات الاسلام الصحيح، لأن «أعمالهم» لا ترقى الى مستوى الترجمة عن «ايمان» يقيني تعمر به القلوب!.. فهم هنا قد ربطوا «الايمان» «بالعمل».. أي عارضوا ـ وهم المرجئة ـ فكر الارجاء!.. وكأنهم أحلوا الارجاء اذا كان ينجي الحكام من الادانة، وحرموه اذا كان يعفي المحكومين من دفع الجزية بعد اعتناقهم الاسلام!..

صنع الأمويون ذلك مع شعوب البلاد المفتوحة، من غير العرب، عندما اشترطوا لصحة اسلامهم شروطاً منها:

١ ـ الاختتان.. (والذين كانوا يسلمون لم يكونوا أطفالاً ولا صبية حتى يسهل عليهم يومئذ الاختتان!).

٢ ـ واقامة فرائض الدين.. (والاقامة للفريضة تتطلب مستوى أرقى من مستوى الأداء!).

٣ ـ وحسن الاسلام.. (وهو شرط يصعب وضع المقاييس الدالة على بلوغ اسلام المرء حده ودرجته!).

٤ ـ وقراءة سورة من القرآن.. (وهو شرط تعجيزي بالنسبة لقوم لا يعرفون العربية الدارجة، فأنى لهم قراءة قرآنها المعجز؟!).

ولقد فجر هذا الظلم الأموي تمردات ومعارضات وانتفاضات وثورات بين أبناء الشعوب التي دخلت حديثاً حظيرة الاسلام، وكسب هؤلاء المعارضون الى صفوفهم قادة وعلماء من العرب المسلمين، الذين عبرت عن فكرتهم كلمات عمر بن عبد العزيز (٦١ ـ ١٠١ هـ ٦٨١ ـ ٧٢٠ م): «ان

الله قد بعث محمداً هادياً، ولم يبعثه جابياً! ». . ووجدت هذه الثورات وهؤلاء الثوار في فكر « الارجاء » صيغة يشجبون بها، فكرياً، موقف الدولة الأموية، فكان ذلك بدء النشأة لتيار المرجئة والارجاء في صفوف المعارضة لبني أمية، بعد أن نشأ مبكراً في صفوف هذه الدولة وأنصارها . .

ولقد كانت لهؤلاء المرجئة الثوار وقائع مع سلطات الدولة الأموية. وكانت لهذه السلطات مجازر في هؤلاء الثوار. . ومن المواطن التي شهدت تلك الأحداث: منطقة « السخد »، بالقرب من سمرقند. . و « بخارى »، حيث شنق الأمويون أربعمائة من هؤلاء الثوار اعتصموا بالمسجد يصيحون: « أن لا اله الا الله وأن محمداً عبده ورسوله! ». . وبالقرب من البصرة، حيث عسكروا في العراء يصيحون: يا محمداه! يا محمداه! . . كما غلب فكر المرجئة على الثورة التي قادها عظيم الأزد الحارث بن سريج (١٢٨ هـ ٧٤٦ م) ضد هشام بن عبد الملك سنة ١١٦ هـ، فلقد كان الرجل الثاني في هذه الثورة، وكبير دعاتها، الذي يقص القصص ويخطب الخطب ويقرأ سيرة الثورة والثوار، هو أبرز زعيم لأهم تيار من تيارات الارجاء: الجهم بن صفوان! . . ولقد انتشرت هذه الثورة في مناطق « الفارياب » و « بلخ » و « الجوزجان »، و « الطالقان » و « مرو الروذ »، وهي مواطن الترك الذين دخلوا الاسلام، ورفض الأمويون الاعتراف بأنهم يؤمنون! . . وكان من مطالب هذه الثورة أيضاً: أن تعود « الشورى » فلسفة لنظام الخلافة، وأن يعزل الولاة، وقادة الشرطة، وأن يشترك الناس في اختيار الولاة الذين يحكمون الأقاليم!

ولقد كسبت ثورات المرجئة هذه الى صفوفها العديد من العلماء والفقهاء والقراء، منهم: أبو الصيداء صالح بن طريف، وربيع بن عمران التميمي، والقاسم الشيباني، وأبو فاطمة الأزدي، وبشر بن جرموز

الضبي، وخالد بن عبد الله النحوي، وبشر بن زنبور الأزدي، وعامر بن بشير الخجندي، وبيان العنبري، واسماعيل بن عقبة، وثابت قطنة. . . وهذا الأخير هو الذي ترك في تراثنا قصيدته التي تضمنت العديد من ملامح فكر المرجئة، فضلاً عن تعبيرها عن روح دعوتهم، وفيها يقول:

يا هند اني أظن العيش قد نفدا ... ولا أرى الأمر الا مدبراً نكداً
اني رهينة يوم لست سابقه ... الا يكن يومنا هذا فقد أفدا[1]
بايعت ربي بيعاً ان وفيت به ... جاورت قتلى كراماً جاوروا أحداً
يا هند فاستمعي لي ان سيرتنا ... أن نعبد الله لم نشرك به أحداً
نرجي الأمور اذا كانت مشبهة ... ونصدق القول فيمن جار أو عندا
المسلمون على الاسلام كلهم ... والمشركون استووا في دينهم قدداً
ولا أرى أن ذنباً بالغ أحداً ... م الناس شركاً اذا ما وحدوا الصمدا
لا نسفك الدم الا أن يراد بنا ... سفك الدماء طريقاً واحداً جدداً[2]
من يتق الله في الدنيا فإن له ... أجر التقى اذا وفى الحساب غدا
وما قضى الله من أمر فليس له ... رد وما يقض من شيء يكن رشداً
كل الخوارج مخط في مقالته ... ولو تعبد فيما قال واجتهدا
أما علي وعثمان فانهما ... عبدان لم يشركا بالله مذ عبدا
وكان بينهما شغب وقد شهدا ... شق العصا وبعين الله ما شهدا
يجزى علي وعثمان بسعيهما ... ولست أدري بحق أية وردا
الله أعلم ماذا يحضران به ... وكل عبد سيلقى الله منفرداً

وفي أبيات هذه القصيدة يضع ثابت قطنة عدداً من قواعد الارجاء التي

---

(١) أفدا أي أزف.

(٢) جددا: أي مستويا.

تميز بها هذا التيار من تيارات المرجئة:

فأولاً: أصحاب هذا التيار ثوار معارضون للظلم منكرون على الظالمين:

نرجى الأمور اذا كانت مشبهة ونصدق القول فيمن جار أو عندا

وثانياً: يشير الى ايمانه مع أصحابه بفكر « الجبر » عندما يقول:

وما قضى الله من أمر فليس له رد وما يقض من شيء يكن رشداً

وهم في هذا الموقف، أيضاً، يتفقون مع تيار الارجاء الأموي - في الفكر والمبدأ - فلقد كان معاوية وأنصاره « جبرية » يبررون « بالجبر » ما أحدثوا من تغييرات ومظالم، باعتبارها فعل الله وارادته وقدره وقضاءه..

وثالثاً: تفصح هذه القصيدة عن موقف تيار المرجئة هذا من علي وعثمان والصراع الذي نشب بينهما، وهو موقف يتميز عن مواقف كل من: الخوارج، والشيعة، وبني أمية:

أما علي وعثمان فانهما عبدان لم يشركا بالله مذ عبدا

كما يحكم بأن ما حدث بينهما انما كان بغير ارادة منهما - وهو موقف المجبرة وفكرها -:

وكان بينهما شغب وقد شهدا شق العصا وبعين الله ما شهدا..!

* * *

فنحن، اذن، بازاء معنى محدد للارجاء، وصيغة واحدة لفكر الذين قالوا بالارجاء: الفصل بين « الايمان » و « العمل ».. ولكننا أمام تيارات متعددة، بل ومتعارضة، استخدمت هذا الفكر، الذي نشأ نشأة سياسية في صراع سياسي واجتماعي، استخدمته في نصرة فريق ضد فريق، وقوة

سياسية واجتماعية ضد أخرى. . فالبعض قد وظف الارجاء للدفاع عن الدولة والحكام، والبعض قد تسلح به في صراعه ضد هذه الدولة وهؤلاء الحكام. . كما أننا أمام خلافات واختلافات في تعريف « الايمان »، أسهمت في وجود فروق فكرية بين العديد من علماء المرجئة، الأمر الذي جعل مؤرخي الفرق والمقالات يجعلون هذه الفروق في هذه « المسألة » حدوداً تجعل أصحابها « فرقاً » متعددة، وليسوا علماء فرقة أو تيار يختلفون في الجزئيات. .

* فبعض المرجئة (مثل الجهم بن صفوان وفرقته) يرون أن الايمان هو: **المعرفة بالله ورسله وما جاء من عنده وعقد القلب على هذه المعرفة. . ولا يضر هذا الايمان ما يعلن صاحبه، حتى لو أعلن الكفر وعبد الأوثان!. .**

* والكرامية ـ المرجئة ـ أتباع محمد بن كرام السجستاني ـ يقولون ان الايمان هو: **قول باللسان . . حتى وان اعتقد صاحب هذا القول الكفر بقلبه!. .**

* والثوبانية ـ المرجئة ـ أتباع أبي ثوبان ـ عندهم أن الايمان هو: **المعرفة والاقرار بالله ورسله فقط. . أما ما يجيز العقل فعله أو تركه فليس داخلاً في تعريف الايمان، لأنه « عمل »، وهو مؤخر عن الايمان. .**

ففكر الارجاء، كما قلنا، واحد، وزعت أصحابه وباعدت بينهم المواقف السياسية والمواقع الاجتماعية التي جعلت البعض يوظفه لمصلحة الحكام بينما وظفه آخرون لخدمة المحكومين. أما الاختلافات التي نشأت من تعدد التعريفات المقدمة « للايمان »، فهي لا تعدو أن تكون خلافات في الجزئيات، داخل الاطار الواحد لفكر المرجئة، وهي لا ترقى الى الخلاف في « المقالة »، ومن ثم لا تنفي عن أصحابها الاجتماع تحت مظلة الأصول

الواحدة « للفرقة » الواحدة، بالمعنى المرن لهذا المصطلح في فكرنا العربي الاسلامي.

* * *

وغير هذين التيارين من تيارات المرجئة كان هناك تيار ثالث في حركة الارجاء، ذكره مؤرخو المقالات ضمن هذه الحركة، وان يكن للارجاء عنده معنى متميز، بل ومختلف عن ذلك المعنى الذي أشرنا اليه. وأصحاب هذا التيار الثالث نجدهم من أئمة المعتزلة وفروع تيارها الفكري العام، كما نجدهم في بعض فروع فرقة الخوارج..

ولم يكن أحد من هذا التيار الارجائي يفصل بين « الايمان » و « العمل »، بل كانوا على الضد من ذلك، وانما نشأ قولهم بالارجاء واستخدامهم لمصطلحه عندما ثار الجدل ـ بدافع سياسي كذلك ـ حول ترتيب الخلفاء الراشدين في الفضل والأفضلية.. فالشيعة عموماً، وخاصة الغلاة من فرقها وتياراتها، قد فضلوا علي بن أبي طالب على الصحابة أجمعين، بمن فيهم: أبو بكر، وعمر، وعثمان.. ولكن نفراً من آل البيت، الذين يعدون في أسلاف المعتزلة وأعلامهم الأول، قد أخروا علياً في الترتيب و « أرجأوه » في الفضل على النحو الذي مثلته المراحل الزمنية في تولي الخلافة من قبل هؤلاء الخلفاء، فجعلوا فضلهم مرتباً وفقاً لترتيب توليهم للخلافة، أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي.. وبعضهم جعل علياً بعد عمر وسابقاً على عثمان..

وأول من قال بهذا اللون من ألوان « الارجاء » هو الحسن بن محمد بن الحنفية بن علي بن أبي طالب (المتوفى سنة ٩٩ هـ. وقيل سنة ١٠٠ هـ).. ولقد تبعه في هذا الرأي كثير من المعتزلة ـ وهو معدود من أئمتهم الأول ـ.. كما قال به، أيضاً، من الخوارج كثيرون..

فهو « ارجاء » . . ولكنه مختلف عن ارجاء الـذين يفصلون « العمل » عن « الايمان » . . وكما يقول واحد من أبرز مفكري الشيعة : أبو جعفر محمد ابن يعقوب ين اسحاق الكليني في كتـابه (الأصـول من الكافي) : أنـه « قد تطلق المرجئة على من أخر أمير المؤمنين علياً عن مرتبته » . .

* * *

وجدير بالذكر أن واقعنا المعاصر وان لم تقم فيه فرقة أو مذهب تتسمى باسم المرجئة، الا أن فكر الارجاء لا زال حياً في ثنايا العديد من مـذاهب الاسلاميين المعاصرين، وعلى الأخص في المذهب الأشعري . . فالأشعرية ـ كما يقول ابن حزم الأندلسي ـ يذهبون في هذا الموضوع مذهب « الجهمية »، أتباع الجهم بن صفوان.

المصادر

ابن أبي الحديد: (شرح نهج البلاغة) تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم. طبعة القاهرة سنة ١٩٥٩ م.

ابن حزم (أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد): (الفصل في الملل والأهواء والنحل) طبعة القاهرة سنة ١٣٣١ هـ.

ابن سعد: (الطبقات الكبرى). طبعة دار التحرير. القاهرة.

الأشعري (أبو الحسن علي بن اسماعيل): (مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين) تحقيق: هـ. ريتر. طبعة استانبول سنة ١٩٢٩ م.

الأصفهاني (أبو الفرج علي بن الحسين بن محمد القرشي): (الأغاني) تحقيق: ابراهيم الأبياري. طبعة دار الشعب. القاهرة.

البغدادي (عبد القاهر): (الفرق بين الفرق). طبعة بيروت سنة ١٩٧٣ م.

الخوارزمي (أبو عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف): (مفاتيح العلوم) طبعة القاهرة سنة ١٣٤٢ هـ

الشهرستاني (محمد بن عبد الكريم): (الملل والنحل). طبعة القاهرة سنة ١٣٣١ هـ.

الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير): (تاريخ الأمم والملوك) تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم. طبعة دار المعارف. القاهرة.

عبد الجبار بن أحمد: (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) تحقيق: فؤاد سيد.

طبعة تونس سنة ١٩٧٢ م.
فـان فلوتن: (السيادة العـربية والشيعـة والاسرائيليـات في عهد بني أميـة) ترجمة: د. حسن ابراهيم حسن، محمد زكـي ابراهيم، طبعة القاهرة سنة ١٩٦٥ م.
القـاسمي (جمال الـدين): (تاريـخ الجهمية والمعتـزلة) طبعـة القاهـرة سنة ١٣٣١ هـ.
الكليني (أبو جعفر محمد بن يعقوب بن اسحـاق): (الأصول من الكـافي) تحقيق: علي أكبر العفاري. طبعة طهران سنة ١٣٨٨ هـ.
محمد عبده (الامام): (الأعمال الكاملة للامام محمد عبده) دراسة وتحقيق: دكتور محمد عمارة، طبعة بيروت سنة ١٩٧٢ م.
المقريزي (تقي الدين أحمد بن عـلي): (الخطط ـ كتـاب المواعظ والاعتبـار بذكر الخطط والآثار) طبعة دار التحرير. القاهرة.

الفهرست

نظرية الخلافة

السلفية

الثورة

الفرق الإسلامية

المعتزلة

هذه الموسوعة

موسوعة الحضارة العربية الاسلامية هذه تتناول الكثير من تراثنا الاسلامي الغني الذي يعتز به كل مسلم، وبه يفخر كل عربي، فهو تراث إن دل على شيء فإنما يدل على ما كان عليه العرب منذ فجر الاسلام من حضارة علمية وأدبية وفنية فضلاً عن الحضارة الاجتماعية والثقافية والدينية. وقد رأت المؤسسة العربية للدراسات والنشر أن تبادر إلى الاسهام في نشر هذا التراث، فتوجهت إلى نخبة من المحققين والباحثين وأصحاب الاختصاص تستكتب كلاً في موضوع اختصاصه، فكانت هذه الدراسات القيمة، ننشرها في مسلسل نرجو أن يفيد منه أرباب العلم وطلابه على حدّ سواء.

المؤسسة العربية للدراسات والنشر
بناية برج الكارلتون - ساقية الجنزير - ت ٨٠٧٩٠٠/١
برقياً موكيالي بيروت - ص.ب ١١/٥٤٦٠ بيروت